الخطاب النقدي العربي المعاصر

الخطاب العروي نموذجاً

د. مبروكة الشريف جبريل



المركز العالمي لدراسات وأبحاث
الكتاب الأخضر

الخطاب النقدي العربي المعاصر

الخطاب العروي نموذجاً

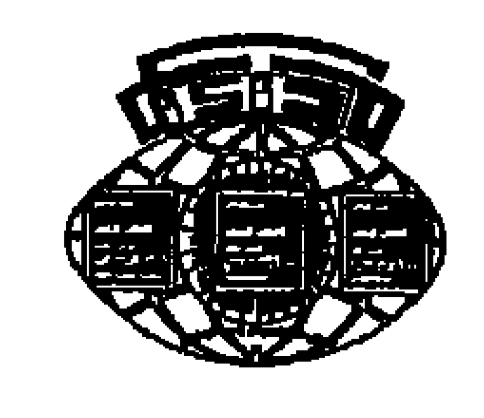
(1965 - 1990)

الخطاب النقدي العربي المعاصر

الخطاب العروي نموذجاً

(1965 ـ 1990)

الدكتور مبروكة الشريف جبريل
أستاذ مشارك بكلية الآداب قسم الفلسفة
جامعة سبها ـ ليبيا



المركز العالمي لدراسات وأبحاث
الكتاب الأخضر

الوكالة الليبية للترقيم الدولي الموحد للكتاب

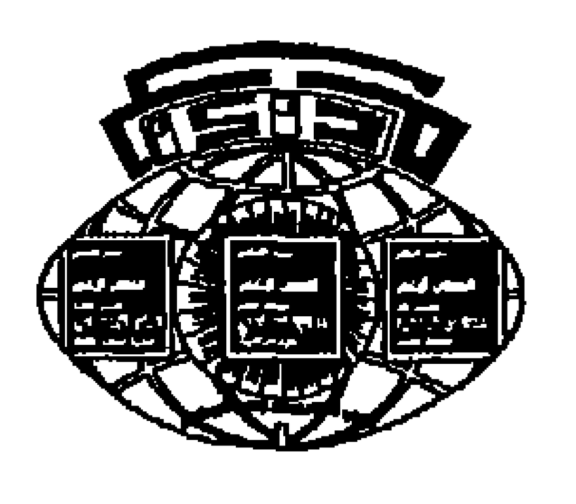
دار الكتب الوطنية

بنغازي – ليبيا

الطبعة الأولى 2005 م

رقم الإيداع: **2003 / 5427**

ردمك: **ISBN 9959-26-034-8**



المركز العالمي لدراسات الكتاب الاخضر

www.greenbookresearch.com

هاتف: 218-21-3403611/12

بريد مصور: 00218-21-3330809

بريد الكتروني: info@greenbookresearch.com

المقدمـــة

هذه الدراسة قراءة تحليلية نقدية، اتخذت موضوعاً لها الخطاب النقدي العروي، وهو من أوائل الخطابات الفكرية النقدية في الفكر العربي المعاصر، التي أنتجت في النصف الثاني من القرن العشرين.

ليس من أهدافنا حصر جميع الدراسات السابقة التي تناولت الخطاب موضوع دراستنا هذه بالنقد، ونشرت في شكل (مقالات في صحف، ومجلات، وفصول في بعض الكتب)، ولا الرد عليها، وإنما سنكتفي بتصنيف تلك الدراسات حسب الهدف الذي رمت إلى تحقيقه، لقد رمى بعضها إلى تحليل مفهوم أو أكثر في الخطاب المدروس ونقده[1]، بينما قام بعضها الآخر بمحورة الخطاب العروي في محاور معينة، وتابع تطورها فيما انتجه، مبرزاً التناقض بين بعض اطروحاته[2].

ووجدنا دراسات أخرى اختزلت الخطاب العروي في مفاهيم معينة ومن

---

(1) نذكر من هذه الدراسات ملاحقه عبد السلام بنعبد العالي لمفهومي التاريخ والايدولوجية في الخطاب العروي.
بن عبد العالي (عبدالسلام): الفكر الفلسفي في المغرب. بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، مارس 1983م.

(2) بنسعيد (سعيد): الايدولوجية والحداثة. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987م.

منظور محدد[3]. وتختلف قراءتنا للخطاب العروي عن القراءات السابقة التي أشرنا إليها أعلاه في تركيزها على دراسة الجانب النقدي (أي المضامين النقدية منه)، وذلك بتصنيف الموضوعات التي نقدها، وأشكال النقد التي مارسها، والكشف عن الأهداف التي رمى إليها، ووسائله التي استعملها، ومدى تحقيقه أهدافه.

لقد حاولنا وضع الانتقادات السابقة بين قوسين، واتجهنا مباشرة إلى نصوص الخطاب المدروس وعملنا على تفكيكها، ثم إعادة بنائها، باستخراج الموضوعات التي نقدها وصنفناها في فئات، أحصينا العبارات النقدية التي استهدفت كل فئة، وأبرزنا أنواع النقد التي مارسها، كما إننا سجلنا بعض الملاحظات النقدية في مواضع مختلفة من الدراسة عندما لاحظنا تناقضاً بين مقدماته ونتائجه، وعندما وجدنا تعارضاً بين الأطروحات داخل الخطاب المدروس، وهي ملاحظات مستخلصة من خلال استماعنا للنص، وحوارنا معه أثناء عملية تفكيكه وإعادة تركيبه، استماعاً موجهاً بالنتائج الإحصائية التي توصلنا إليها.

وكان هدفنا تعميق الوعي النقدي في الفكر العربي المعاصر، من خلال الوقوف والتأمل في المضامين النقدية التي تضمنها الخطاب النقدي العروي، ومعرفة أدواته، ومنهجه، وأهدافه ومدى تحقيقه لها، من أجل متابعة المسيرة النقدية وتعميقها من جهة، ومساءلة الخطاب المذكور بالنظر إليه كنسق فكري نقدي، وذلك برصد مقدماته ومنطلقاته، ومدى تناسقها مع نتائجه التي وصل إليها والكشف عن تناقضاته.

(3) نذكر نموذجاً يمثل هذا النوع من الدراسات، دراسة كمال عبداللطيف للخطاب العروي، الذي اختزله في مفاهيم معينة من منظور سياسي.

عبد اللطيف (كمال): التأويل والمفارقة نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العرب.

أما بالنسبة لأهم المفاهيم التي اعتمدنا عليها في قراءتنا فهما، مفهوما (الخطاب والنقد) ولسنا هنا في مقام التنظير لهما ومعرفة تاريخ ظهورهما، واختلاف دلالتهما، لأن المجال لا يسمح لنا بذلك، ونكتفي بتحديدهما تحديداً إجرائياً. فالخطاب هو البناء الفكري الاستدلالي الذي بني حسب قواعد معينة في ظروف فكرية، وعلمية واجتماعية، وسياسية، واقتصادية، شاركت في إنتاجية، وهو عبارة عن رسالة لها مرسل ومستقبل استخدم المرسل في تبليغها وسائل محددة وهو يرمي إلى تحقيق هدف معين.

أما النقد، فهو في أبسط معانيه التفكيك، تفكيك نص فكري، وتفجير التناقضات التي يحبل بها.

أما المنهج الذي مارسناه في قراءتنا للخطاب المدروس، فهو منهج "تحليل المضمون"، وهو منهج ليس محدد الخطوات، "إذ لا تمثل هذه التقنية إلى يومناً هذا أداة منهجية مكتملة المعالم، بقدر ما هي أسلوب في البحث يكيفه حسب طبيعة بحثه وأهدافه من الدراسة التي ينجزها"[4]، ومن هنا يأتي اختلاف منظور العلماء والباحثين إلى (تحليل المضمون) البعض ينظر إليه على أنه منهج، والبعض الآخر على أنه أسلوب، والبعض على أنه أداة، ولا يوجد تعريف محدد متفق عليه، ويقدم لنا (أحمد أوزي) بعد عرضه لعدد من التعريفات التحديد التالي، "إن القيام بتحليل المضمون يعني تفكيك وثيقة معينة إلى وحدات لها معنى، وأن المضمون يدل على مجموع العناصر الدالة، التي يمكن النظر إليها سواء في معناها الظاهر والحرفي، وهو المضمون الظاهر الواضح أو النظر إليه في معناه المضمر وهو المضمون الكامل LATENT[5] لقد شهد "تحليل المضمون" تطوراً كبيراً في العقد

(4) أوزي (أحمد): تحليل المضمون ومنهجية البحث، المغرب، الرباط، الشركة المغربية للطباعة والنشر، 1993م، ص10.

(5) المصدر نفسه، ص 13.

الثاني من القرن العشرين فبعد أن كان عمل الباحثين مقتصراً على البحث عن الارتباط بين الأسئلة الستة "[6] ، (من؟، ليقول ماذا ؟، وكيف؟، ولمن ؟، ولأي غاية لبلوغ أية نتيجة ؟)، اتجهوا إلى البحث في الموضوع كبنية متفاعلة مترابطة عضوية ولها صيرورة، " فكل رسالة لها مرسل وتتخذ شكلاً وتمارس تأثيراً..."[7] وقد تابعت أساليب (تحليل المضمون) تطورها، " إن تحليل المضمون ما فتئ يتغير ويتطور خلال كل استعمال له، إلى درجة يمكن القول معها أنه فضاء منهجي يغتني بالممارسة التطبيقية، أكثر من كونه منظومة منهجية مغلقة أو تامة التكوين"[8] ويلاحظ أن تنوع أساليب (تحليل المضمون) وتعددها جعلت الخيط الرابط بين أنواعها البسيطة التي تعتمد على حساب التكرار فقط، والأكثر تعقيداً منها هو الاستدلال الاستنباطي، "والقاسم المشترك بين أنواع تحليل المضمون سعيها جميعاً إلى فك وتحليل ما هو خفي ومبهم بكيفية يصبح فيها أمراً واضحاً، فهي إذن تقنيات تستخدم الاستدلال الاستنباطي"[9].

ومن خصائص (تحليل المضمون)، أنه قراءة لنص يحتمل قراءات وتفسيرات وتأويلات، "فهو لأجل ذلك يتأرجح بين صرامة الموضوعية ودقتها وبين خصوبة الذاتية وتأثيرها"[10]، ومن خصائصه كذلك أنه يسمح بإحصاء الموضوعات، والأفكار والمعاني في النص كذلك تصنيفها، مما جعله يتميز بالدقة المنهجية وبقدر كبير من الموضوعية[11]، ومن مميزاته

(6) المصدر نفسه، ص37.
(7) المصدر نفسه، ص42.
(8) المصدر نفسه، ص3.
(9) المصدر نفسه، ص14.
(10) المصدر نفسه، ص15.
(11) المصدر نفسه، ص13.

كذلك "يعتبر تحليل المضمون أداة مرنة قابلة للتعديل والتطوير حتى تتلاءم مع مجال استخدامها"[12].

والخلاصة التي نخرج بها بعد هذه الإطلالة القصيرة على (تحليل المضمون) يمكن القول إنه أداة أو أسلوب مفتوح في البحث ومنهج مرن[13]، يمكن تطويعه حسب الموضوع والهدف الذي يرمي إليه الباحث، وقد لمسنا ذلك بالفعل أثناء قراءتنا لموضوعنا، حيث زواجنا بين ثلاث خطوات (العمل الإحصاء) و (المعالجة البنيوية) و (التفسير الدلالي) كيف تم ذلك؟

قمنا أولاً بإحصاء الموضوعات التي نقدها الخطاب النقدي العروي، وإحصاء العبارات النقدية التي استهدفت كل موضوع، ثم صنفنا الموضوعات إلى فئات. وصنفنا العبارات النقدية فأعطتنا أربعة أشكال من النقد كما سنرى لاحقاً. ونشير هنا إلى أننا لم نعتمد على أدوات معاصرة في عملية الإحصاء، وإنما قمنا برصد العبارات بطريقة يدوية في جداول، أولاً، ثم صنفناها في جداول أخرى، ثم استخرجنا النسب المئوية في الجداول التي تم إدراجها في الدراسة.

الخطوة الثانية هي (المعالجة البنيوية) حيث محورنا الخطاب المدروس، حول محور واحد وهو (النقد العقلاني)، وهو محور يستوعب المفاهيم والموضوعات والقضايا التي عالجها الخطاب المعني بالدراسة.

أما الخطوة الثالثة من خطوات المنهج وهو التفسير الدلالي، أي تفسير دلالات النسب المئوية، واعتمادها كمؤشرات في تفسير وتأويل بعض التوجهات النقدية في الخطاب النقدي العروي.

---

(12) المصدر نفسه، ص14.

(13) استعملنا كلمة أداة وأسلوب، ومنهج بمعنى واحد أي كوسائل للبحث.

ونؤكد مرة أخرى على مرونة منهج (تحليل المضمون) وقدرته على استيعاب كل التفريعات والمنعرجات بحيث يستطيع الباحث أن يكيفه حسب طبيعة الموضوع، الذي يدرسه والمادة التي يتعامل معها، ويبرز ذلك في ممارستنا له على الخطاب المدروس، لقد مارسناه في النقد الأيديولوجي والثقافي بأسلوب معين، اختلف عن ممارستنا له على النقد التاريخي؟، ولكن تبقى ممارستنا في إطار تحليل المضمون.

وقد دعمنا المنهج الذي اعتمدنا عليه بدراسة وصفية لمسار البرهنة، والحقول المرجعية، والمسار النقدي في الخطاب موضوع الدراسة.

المدخـــــل

- المنهج
- اختيار عينة الدراسة
- إحصاء تزامني للفئات في عينة الدراسة
- إحصاء تعاقبي للفئات والعبارات النقدية في عينة الدراسة
- نبذة مختصرة عن الظروف التي أنتج فيها الخطاب النقدي العروي

اختيار عينة الدراسة

يقتضي منهج تحليل المضمون الذي اعتمدنا عليه كأداة للتحليل، تحديد واختيار عينة للدراسة، أي العينة الممثلة لـ (الخطاب النقدي العروي)[1]، قمنا بعملية جرد لمجموع (الخطاب النقدي العروي) الذي اشتمل على كتب ذات طابع فكري نقدي، وكتب مخصصة لدراسة تاريخ المغرب، ومقالات، وروايات، وبعد القراءة الأولية الاستطلاعية، قمنا بعملية فرز لها واخترنا العينة بناء على ثلاث مستويات.

مستوى المصادر، تحديد الكتب التي تتلاءم مع منطلقات البحث وأهدافه.

المستوى الزمني (التواريخ)، تمثل العينة محيط البحث من حيث الزمان.

مستوى المضمون هو أن تمثل العينة الجانب النقدي في الخطاب المدروس.

---

(1) نقصد بـ(الخطاب النقدي العروي) المؤلفات المكونة للعينة، التي تم اختيارها من مجموع مؤلفات عبدالله العروي.

وقد قمنا باستبعاد بعض الكتب التاريخية[2]، والروايات[3]، مراعاة للمستوى الأول، الذي يتطلب ملاءمة العينة لمنطلقات الدراسة أو البحث وغايته.

وتحقيقاً للمستوى الثاني، الذي يفرض علينا اختيار المجال الزمني الذي يشغله البحث، الذي حددناه بين (1965-1990)، أي من النصف الثاني من عقد الستينات الذي صدر فيه كتاب (الأيدلوجية العربية المعاصرة) باللغة الفرنسية، وينتهي بنهاية الثمانينات.

واستناداً إلى المستوى الثالث الذي يتطلب استجابة العينة للمضمون، أي الجانب المراد دراسته ؛ وهو (الخطاب النقدي العروي) في إطار المشروع النهضوي العربي؛ فقد أغفلنا الكتب النقدية في (الخطاب النقدي العروي) التي تناولت نقل المفاهيم وتطورها في الفكر الغربي[4]. واقتصرنا على الكتب النقدية التي انتقدت الفكر العربي؛ فأشتملت العينة المكونة للبحث على الكتب و المقالات الآتية:-

الأيديولوجية العربية المعاصرة[5] : الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995.

العرب والفكر التاريخي[6]. بيروت، دار الحقيقة، الطبعة الأولى. 1973.

---

(2) العروي (عبدالله): مفهوم التاريخ الالفاظ والمذاهب. الجزء الأول، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992.

(3) صدر للمؤلف رواية (الغربة واليتيم) ورواية (الفريق).

(4) العروي (عبدالله): مفهوم الأيدولوجيا. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1980.
مفهوم الحرية. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1981.
مفهوم الدولة. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1981.

(5) صدر الكتاب باللغة الفرنسية في منتصف الستينيات. وقام بنقله إلى العربية (محمد العيتاني) عام (1970)، والطبعة التي اعتمدنا عليها في دراستنا هي الطبعة الثالثة الصادرة سنة 1979، وقد نقله المؤلف إلى العربية عام (1995).

(6) اعتمدنا في البحث على الطبعة الثانية، الصادرة في الدار البيضاء، عن المركز الثقافي العربي (بدون تاريخ).

ثقافتنا في ضوء التاريخ[7]. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى. 1983.

مجمل تاريخ المغرب[8] . الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، 1984.

المنهجية بين الإبداع والاتباع[9]، ضمن كتاب المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، دار توبقال، الطبعة الأولى، 1986.

بعد اختيار الكتب التي تمثل (العينة المكونة) للخطاب النقدي العروي في هذا القسم من البحث حسب المستويات المشار إليها سابقاً، قمنا بتوزيع الكتب و المقالات المكونة للعينة داخل الفترة المدروسة، التي بلغت ربع قرن ممتدة بين (1965-1990)، بغرض دراسة التغيرات والتحويلات، والتطورات التي طرأت على (الخطاب النقدي العروي)، سواء على مستوى الموضوعات والقضايا، أو على المستوى الكيفي أي نوع النقد الذي مارسه ونموه وتطوره وتفاعله مع محيطه، من أجل تحقيق الأهداف التي رسمها لنفسه. وقبل أن نقوم بعملية توزيع العينة اقترحنا التحقيب التالي :

التحقيب المقترح:

قمنا بتحقيب للفترة الزمنية المدروسة، واعتمدنا على معيارين، معيار خارجي وهو ترتيب الكتب حسب تاريخ صدورها، ومعيار داخلي أو ضمني يبرز محتوى القضايا التي تناولها الكتاب التي ركز عليها دون غيرها. وبعد محاولة التوفيق بين المعيارين حصلنا على التحقيب التالي:-

نورده أولاً منفرداً، ثم مقروناً بالكتب والمقالات المكونة لعينة الخطاب المدروس، حسب كل مرحلة من المراحل المقترحة.

(7) اعتمدنا في البحث على الطبعة الثالثة الصادرة 1992.

(8) اعتمدنا في البحث على الطبعة الرابعة الصادة 1994. واقتصرنا على المقدمتين فقط.

(9) مقال ضمن الكتاب المشار إليه أعلاه اعتمدنا في الدراسة على الطبعة الصادرة، ، 1993.

المراحل المقترحة:

1965–1973 مرحلة نقد الأيديولوجيات (النقد الأيديولوجي) .

1974–1983 مرحلة نقد الثقافة (النقد الثقافي) .

1984–1990 مرحلة نقد المناهج التاريخية (النقد التاريخي) .

العينة المختارة وتوزيعها حسب التحقيب المقترح

المرحلة الأولى 1965 – 1973:

يمثل هذه المرحلة في إطار العينة المكونة للبحث، والممثلة لـ (الخطاب النقدي العروي) كتابان، هما كتاب (الأيديولوجية العربية المعاصرة)، وكتاب (العرب والفكر التاريخي) ومقدمة النص الأصلي لكتاب (مجمل تاريخ المغرب) [(10)].

بالنسبة للكتاب الأول اعتمدنا على الترجمة التي أنجزها المؤلف للكتاب والصادرة عام (1995)، إذ نبهنا المؤلف إلى ضرورة الاعتماد عليها، وإهمال الترجمة الأولى الصادرة عام (1970) نظراً للأخطاء التي ارتكبها المترجم في حق الكتاب، وهنا واجهتنا صعوبتان الأولى تتعلق بمقدمة الترجمة الأولى التي كتبها المؤلف باللغة العربية عام (1970)، وهي بالطبع، لا تدخل ضمن المتن المترجم الذي دعانا المؤلف إلى إهماله، والصعوبة الثانية هل نضم المقدمة التي كتبها المؤلف للترجمة التي أنجزها بنفسه عام (1995) ضمن متن الكتاب وزمنه، أي النصف الثاني من عقد الستينات أم أننا نغفلها على أساس أنها تمثل أراءه في التسعينات زمن إنجاز الترجمة؟ وبالنظر إلى هذه المعطيات قمنا بضم المقدمة المكتوبة من قبل

(10) نضم إلى الكتب الممثلة لهذه المرحلة مقدمة النص الأصلي لكتاب (مجمل تاريخ المغرب) الذي صدر بالفرنسية عام (1970 وترجمه المؤلف إلى اللغة العربية عام (1984).

المؤلف عام (1970) إلى متن الكتاب وزمنه الذي يمثل المرحلة الأولى من المراحل المقترحة في التحقيب ؛ أما مقدمة الترجمة الصادرة عام (1995) فيمكن الاستئناس[11] بها في المرحلة الأخيرة، لأنها تخرج عن الإطار الزمني للدراسة. أما بالنسبة لمقدمة النص الأصلي لكتاب (مجمل تاريخ المغرب) الذي كتب عام (1970) ؛ فإننا نضمها إلى العينة الممثلة للمرحلة الأولى بناء على تاريخ كتابتها، ونضع مقدمة الترجمة العربية في المرحلة الثالثة وبالرغم من استبعادنا للكتب التاريخية المتخصصة من العينة، فإننا نضم مقدمتي هذا الكتاب للعينة، لأن هاتين المقدمتين تعرضان نقداً منهجياً، يتضمن نقداً للمناهج التاريخية العربية منها الاستشراقية.

المرحلة الثانية: 1974–1983

يمثل هذه المرحلة كتاب (ثقافتنا في ضوء التاريخ) وبنية هذا الكتاب مكونة من مقالات كتبها صاحب الخطاب في السبعينات وأوائل الثمانينات، وأصدرها في الكتاب المذكور الذي صدرت الطبعة الأولى منه عام (1983) .

المرحلة الثالثة: 1984–1990

يمثل هذه المرحلة مقدمة الترجمة العربية لكتاب (مجمل تاريخ المغرب) الصادر عام (1984)، كما نضم للعينة في هذه المرحلة مشاركة المؤلف في كتاب (المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية)، تحت عنوان (المنهجية بين الإبداع والإتباع)، كما تم الاستئناس في هذه المرحلة بمقدمة الترجمة العربية لكتاب (الأيديولوجية العربية المعاصرة)، الصادرة عام (1995) .

(11) نقصد بالاستئناس هنا أنها لا تدخل ضمن الرصد الاحصائي للعبارات النقدية، ولكن يمكن الاستفادة منها في تدعيم رأي ما.

حدود التحقيب:

واجهتنا صعوبات عدة أثناء إجراء عملية التحقيب لمراحل تطور (الخطاب النقدي العروي)، ويرجع ذلك إلى تداخل وتشابك الموضوعات التي تناولها الخطاب في أغلب الكتب (المكونة للعينة) المدروسة، ولهذا فإن هذا التحقيب المقترح يظل غير مرض بشكل عام، شأنه شأن كل التحقيبات، وهو لا ينفي إمكانية أي خلاف قد يحصل مع أي باحث يحاول أن يحقب لـ (الخطاب النقدي العروي)، ويظل هذا التحقيب مجرد عمل إجرائي، يخدم أهداف البحث، وهو الوقوف على ثوابت الخطاب المدروس، واكتشاف التغييرات والتحولات والتطورات والانثناءات التي طرأت عليه، ومدى تفاعله مع محيطه، والكيفية التي مارس بها الخطاب النقد، ومدى تحقيقه أهدافه التي رسمها لنفسه وآفاقه.

إحصاء العبارات النقدية وتصنيف الفئات في الخطاب النقدي العروي:

أحصينا لأغراض الدراسة العبارات النقدية في الخطاب النقدي العروي المكون للعينة التي تم اختيارها، لم نعتمد في إحصائنا على وحدة (اللفظ) فقط، وإنما أضفنا إليها وحدة (المعنى)، فاتجه عملنا إلى إحصاء (العبارات النقدية)، فماذا نقصد بالعبارة؟

العبارة ترادف الجملة، بل تتعداها؛ فالعبارة قد تكون جملة أو عدة جمل متتالية تحمل دلالة معينة، تتحدد العبارة إذن بوحدة المعنى الذي تتضمنه[12]. ونحن نلتزم بهذا التحديد للعبارة في هذه الدراسة، فبناء عليه شمل إحصاؤنا العبارات ذات الدلالة النقدية، التي تشير إلى النقد لفظاً ومعنى، والعبارات التي تعطي معنى نقدياً.

---

(12) تعريف العبارة أعلاه مجرد تعريف إجرائي قمنا بوضعه لمساعدتنا في البحث ولا ننكر استفادتنا من الأبحاث اللسانية التي اهتمت بموضوع العبارة، كذلك كتاب (حفريات المعرفة) لميشيل فوكو، ترجمة سالم يفوت.

أجرينا أولاً إحصاء تزامنياً للفئات المستهدفة بالنقد، التي تضمنتها العبارات النقدية بغض النظر عن تاريخ ورودها في (الخطاب النقدي العروي) وصنفناها حسب المستوى النقدي الذي تنتمي إليه.

قمنا ثانياً بعملية تصنيف تعاقبي للفئات المستهدفة بالنقد، والعبارات النقدية التي تنتقد هذه الفئات وتميط اللثام عنها، وقد تم هذا الإحصاء والتصنيف بناء على اعتبارين، الاعتبار الأول تاريخ ورود تلك العبارات النقدية حسب مراحل التحقيب المقترحة لـ (الخطاب النقدي العروي)، والاعتبار الثاني المستوى النقدي الذي تنتمي إليه تلك العبارات النقدية، فحصلنا على أربع فئات نقدية رئيسية، و كل فئة من هذه الفئات الأربع تشمل عدداً من الفئات الفرعية.

أولاً: إحصاء تزامني للفئات المنتقدة في العينة الممثلة للخطاب المدروس[13]

تم تصنيف الفئات المستهدفة بالنقد في العينة المكونة لـ (الخطاب النقدي العروي) إلى أربع فئات رئيسية كما يوضح الجدول رقم (1) .

تتعلق الفئة الأولى بالمستوى الأيديولوجي أي (النقد الأيديولوجي) ويقابلها في الجدول الفئات الفرعية التي استهدفت بالنقد في هذا المستوى.

وتحيط الفئة الثانية بنقد الثقافة، (النقد الثقافي) ويناظرها في الجدول المذكور أعلاه الفئات الفرعية، التي تنتمي إلى هذا المستوى من النقد.

وتتناول الفئة الثالثة نقد مناهج التأليف التاريخي (النقد التاريخي)، وتجاورها الفئات الفرعية التي تناولها الخطاب النقدي العروي في هذا المستوى النقدي.

---

(13) نقصد بإحصاء تزامني رصد وإحصاء الفئات المنتقدة دون مراعاة مقدار تكرار النقد الموجه إليها، ولا تاريخ وروده.

وتعالج الفئة الرابعة (النقد السياسي)، وتناظرها كذلك الفئات الفرعية المنطوية تحت هذا المستوى من النقد.

أدرجنا في الجدول رقم (1) إلى جانب الإحصاء التزامني للفئات، الأهداف البعيدة المتوخاة من كل مستوى من مستويات النقد على حدة - تقابلها في الجدول المذكور - تاركين الأهداف القريبة والجزئية عند معالجة كل مستوى منفرداً.

الجدول رقم (1)

إحصاء تزامني للفئات المنتقدة في العينة الممثلة للخطاب المدروس

الفئات الرئيسية	الفئات الفرعية	أهداف النقد
النقد الأيديولوجي	(اشكال الوعي) (الوعي الديني – الشيخ) (الوعي الليبرالي – الزعيم السياسي)	(نستهدف جعل الوعي العربي يتساوى مع واقعه الاجتماعي داخلياً وخارجياً)
	(مستوى الوعي التقنوي) (الوعي في المغرب) (الوعي في المشرق العربي) (الوضع الفكري العربي) (الفكر الفلسفي) (الفكر الليبرالي) (الماركسية الموضوعية) (الاتجاهات الثورية) (الاتجاه القومي) (الأيديولوجية الإسلامية)	(ثورة تقلب الإشكاليات) (استيعاب الفكر العربي لمكاسب العقل الحديث) (تحديث الأيديولوجية العربية) (تحديث الفكر العربي) (تحديث المجتمع العربي) (ثورة علي التخلف الفكري)
النقد الثقافي	(الثقافة التقليدية) (منطق الثقافة العربية) (الازدواجية الثقافية) (الخصوصية الثقافية) (ما يروجه الفكر السفلي) (ثقافة الاخر) (الترجمة) (قضية التعريب) (مسألة اللغة العربية) (مفهوم التراث) (مفهوم الاصالة) (مفهوم العلم) (مفهومي الاعتراب والاغتراب) (النزعات اللفظية العقيمة)	(تاسيس ثقافة جديدة) (خلق جدل ثقافي) (ثورة ثقافية) (ثورة كوبرنيكية) (فصل الخصوصية عن الاصالة) (ثورة علمية) (توطين العلم) (تحديث العقل العربي) (تحديث الفكر العربي) (تحديث المجتمع العربي)

النقد التاريخي	(أشكال التاليف التاريخي) (منهجية الكتابة التاريخية) (التفسير التقليدي في التاليف التاريخي) (منهجية التاليف الاستعماري) (منهج المستشرقين، منهج الانثروبولوجيات الاجتماعية) (المنهج الفيلولوجي اللغوي) (المنهج الوضعي) (المنهج الاجتماعي السكوني) (منهج التاريخ الإسلامي) (نقد منهج الماضي) (منهج النقد التحليلي) (المنهج كما تنشره الجامعة) (انعدام الوعي التاريخي)	(خلق وعي تاريخي) (تكوين تاليف تاريخي جديد) (ثورة فكرية تمس المنهج) (تجديد التاريخ في المشرق والمغرب) (الدعوة إلى العقل التاريخي) (عقلنة المجتمع) (أن يعم الجدل الطبيعية والتاريخ) (تحليل دقيق وصارم للأدوات الذهنية التي تستعملها) (تحديث العقل العربي) (تحديث الفكر العربي) (تحديث المجتمع العربي)
النقد السياسي	(السياسة عامة) (الدولة القومية) (البورجوازية الصغيرة)	(لا نتوخى منه أكثر من الكشف عن مظان الخلل والتناقض والحالات في كل نظرة سكونية للقوى العاملة في المجتمع) (تحذير الدول العربية من اتخاذ الدولة القومية الناصرية نموذجاً يمكن احتواءه)

بعض الملاحظات حول توزيع الفئات:

يتبين من الجدول رقم (1) أن الفئات الجزئية المنطوية تحت فئة (النقد الأيديولوجي) متعددة ومتنوعة، شملت فئة (أشكال الوعي) في الساحة الفكرية العربية ؛ فئة (وعي الشيخ)، فئة (وعي الزعيم السياسي)، فئة (وعي التقني)، فئة (الوعي في المشرق)، فئة (الوعي في المغرب)، الوضع الفكري العربي باتجاهاته المختلفة، فئة (الفكر السلفي)، فئة (الفكر الليبرالي)، فئة (الماركسية الموضوعية)، فئة (الاتجاه القومي)، فئة (الاتجاهات الثورية)، فئة (الأيديولوجية الإسلامية) .

يظهر من الجدول رقم (1) أن الهدف البعيد الذي سعى إليه الخطاب النقدي العروي من النقد في هذا المستوى، هو تحديث الفكر العربي، الذي يعتبره اللبنة الأساسية، والشرط الأول لتحديث المجتمع العربي، إذ أن تحديث المجتمع العربي مرتبط ارتباطا عضوياً بتحديث الفكر العربي، أي أن تحديث الأول نتيجة حتمية لتحديث الثاني.

ويوضح الجدول رقم (1)، اشتمال فئة (النقد الثقافي) على فئات متنوعة منها فئة (الثقافة التقليدية)، وفئة (الثقافة الشعبية)، وفئة (الفكر السلفي)، كما شملت فئة (الترجمة)، وفئة (اللغة العربية)، وفئة (مفهوم الأصالة)، وفئة (مفهوم التراث)، وفئة (مفهوم العلم)، وفئة (مفهوم الإعتراب والإغتراب) .

ويهدف الخطاب النقدي العروي في هذا المستوى من النقد إلى جملة من المرامي منها، تأسيس ثقافة جديدة، وخلق جدل ثقافي، يتحقق من خلال (ثورة كوبرنيكية)، تهدف إلى عقلنة المجتمع، وتحديث العقل العربي، والفكر العربي والمجتمع العربي.

كما يبين لنا الجدول رقم (1) اشتمال فئة (النقد التاريخي) على عدد من الفئات الجزئية : هي فئة (أشكال التأليف التاريخي) ، وفئة (منهجية الكتابة التاريخية)، وفئة (المنهج الوضعي) وفئة (المنهج الاجتماعي)، وفئة (المنهج كما تنشره الجامعة) وفئة (منهج الماضي) كما شملت فئة (مناهج المستشرقين)، وفئة (انعدام الوعي التاريخي) .

كانت الأهداف المتوخاة من وراء هذا المستوى النقدي التي رمى الخطاب النقدي العروي إلى تحقيقها هي ثورة فكرية تمس المنهج، وخلق وعي تاريخي، وتكوين تأليف تاريخي جديد، وتعميم الجدل في الطبيعة والتاريخ، والهاجس المركزي الذي يكمن وراء تلك الأهداف والمرامي، هو تحديث العقل والفكر العربيين، وبالتالي المجتمع العربي.

كما يوضح الجدول رقم (1) فئة (النقد السياسي) التي ركزت على شكل واحد من أشكال الحكم، وهو فئة (الدولة القومية) مجسدة في الدولة الناصرية (الاشتراكية القومية)، كما شملت فئة (البورجوازية الصغيرة) وفئة (السياسة العامة) .

أما عن الأهداف التي يطمح الخطاب النقدي العروي إلى تحقيقها في

هذا المستوى النقدي، هو الكشف عن مكـامن الخلل والتنـاقض، في كل نظرة سكونية للقوى العاملة في المجتمع، كما يهدف إلى تحذير العرب من اتخـاذ الدولة القومية الناصرية نموذجاً يمكن محاكاته.

ثانياً: إحصاء تعاقبي للفئات والعبارات النقدية في العينة الممثلة للخطاب النقدي العروي

نقدم فيما يلي تصنيفاً تعاقبياً للفئات النقدية[14] ، والعبارات النقدية، التي وجهت للفئات الأربعة الرئيسية فئة (النقد الأيديولوجي)، وفئة (النقد الثقافي)، وفئة (النقد التاريخي)، وفئة (النقد السياسي)، والفئات الفرعية المندرجة تحت الفئات الرئيسية، وملاحقة تطورها في (الخطاب النقدي العروي) عبر المراحل المقترحة، وقد حافظنا أثناء ترتيب الفئات على التصنيف المعتمد في الإحصاء التزامني، كما يوضح جدول رقم (2)، كما يشير الرقم المقابل لكل فئة فرعية إلى عدد المرات التي كانت هذه الفئة في موضع نقد، أي عدد العبارات النقدية التي وجهها إليها الخطاب المدروس.

ظهرت أغلب العبارات التي تتضمن نقداً أيديولوجياً في المرحلة الأولى ما بين (1965-1973)، ويوضح جدول رقم (2) أن النقد أنصب على (الإيديولوجية الإسلامية) وممثلها (السلفي - الشيخ) تلتها الأيديولوجية القومية وممثلها (داعي التقنية)، ثم (الأيديولوجية الليبرالية) وحامل أفكارها (الليبرالي)، وتتمركز العبارات النقدية التي تكشف عن فئة (أشكال الوعي) في المركز الثاني، بعد العبارات النقدية التي تضمنت نقداً للأيديولوجيات العربية، وتأتي بعدها العبارات النقدية التي استهدفت (الفكر العربي) .

(14) نستدل على بداية وغنى العبارات النقدية من خلال الفئات المنتقدة، حيث ترتبط العبارات النقدية ذات البعد الايديولوجي، بالفئات المنتقدة في النقد الايديولوجي، كذلك باقي العبارات والأبعاد النقدية الأخرى.

أما في المرحلة الثانية و الثالثة، فإن فئة (النقد الأيديولوجي) لم تشغل حيزاً يذكر.

بينما العبارات النقدية ذات البعد الثقافي - كما يوضح الجدول رقم (2) - التي استهدفت فئة (النقد الثقافي)، فإن الاهتمام بهذه الفئة ظهر في المرحلة الأولى، فاحتلت العبارات التي تنتقد فئة (الثقافة) المركز الأول بالنسبة للفئات الفرعية الأخرى المندرجة معها في نفس الفئة الرئيسية، تليها فئة (الأصالة) ثم فئة (الترجمة)، واتت بعدها فئة (اللغة العربية) وأخيراً فئة (التراث) .

وزادت العبارات النقدية التي شملت فئة (النقد الثقافي) في المرحلة الثانية، وارتفعت نسبة العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (اللغة العربية)، ونقصت قليلاً العبارات النقدية التي تناولت فئة (مفهوم التراث) ثم أتت فئة (الترجمة) وأخيراً فئة (مفهوم العلم) .

واختفت فئة (النقد الثقافي) في المرحلة الثالثة تاركة المجال للنقد التاريخي.

ظهرت فئة (النقد التاريخي) في المرحلة الأولى - كما يبين الجدول رقم (2)، وشملت فئة (مناهج الاستشراق) التي احتلت المركز الأول بالنسبة للفئات الفرعية الأخرى المنتسبة لنفس المستوى، وتلتها العبارات النقدية التي كشفت الغطاء عن فئة (مناهج التأليف التاريخي العربي)، وأخيراً أتت العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (المناهج الحديثة) .

أما في المرحلة الثانية نقصت العبارات النقدية الموجهة للفئات (الفرعية) المنطوية تحت فئة (النقد التاريخي) وتمركزت العبارات النقدية التي استهدفت نقد فئة (مناهج التأليف التاريخي) في المركز الأول، وتضاءلت العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (مناهج الاستشراق) إلى المركز الثاني، وأخيراً أتت فئة (المناهج الحديثة) .

وحافظت الفئات الفرعية في المرحلة الثالثة على مواقعها، التي احتلتها في المرحلة الثانية في فئة (النقد التاريخي) .

الجدول رقم (2): إحصاء تعاقبي للفئات والعبارات النقدية في العينة الممثلة للخطاب النقدي العروي

الفئات الرئيسية	الفئـــــات الفرعيـة	المرحلة الأولى 1965 ـ 1973	المرحلة الثانية 1974 ـ 1983	المرحلة الثالثة 1984 ـ 1990
النقدي	(أشكال الوعي)	57	3	-
الأيديولوجي	(الفكر العربي)	28	-	2
	(الأيديولوجيات العربية عامة)	32	-	-
	(السلفي -الشيخ)	102	6	-
	(الليبرالي)	41	-	-
	(داعي التقنية)	60	-	-
النقد الثقافي	(الثقافة)	54	27	-
	(اللغة العربية)	15	43	-
	(الترجمة)	21	8	-
	(مفهوم التراث)	8	11	-
	(مفهوم الأصالة)	35	14	-
	(مفهوم العلم)	-	15	-
النقد التاريخي	(مناهج التأليف التاريخي العربي)	34	39	23
	(مناهج الاستشراق)	38	4	15
	(المناهج الحديثة)	17	1	2
النقد السياسي	(السياسة العربية عامة)	11	-	-
	(الدولة القومية)	26	-	-
	(البورجوازية الصغيرة)	30	-	-

وظهرت العبارات النقدية ذات الطابع السياسي في المرحلة الأولى - كما يبين الجدول رقم (2) - وشملت نقداً لفئة (البورجوازية الصغيرة) التي احتلت المركز الأول من حيث عدد العبارات النقدية الموجهة إليها، وتلتها العبارات النقدية التي استهدفت فئة (الدولة القومية) ثم أتت أخيراً فئة (السياسة عامة) .

تخلى (الخطاب النقدي العروي) عن النقد السياسي في المرحلة الثانية والثالثة من التحقيب المقترح، ويبرر الخطاب المدروس هذا الاختفاء باهتمامه بالمسألة الثقافية، على أساس أن هذه المسألة تمثل حجر الأساس لأي تغيير سياسي، وعليه تؤجل المسألة السياسية مؤقتاً على أن تبقى في جدول الأعمال.

إحصاء تعاقبي للفئات الرئيسية الأربعة في الخطاب النقدي العروي في المراحل الثلاث:

يعكس الجدول رقم (3) درجة اهتمام (الخطاب النقدي العروي) بمختلف مستويات النقد وتطورها، فوجدنا أن فئة (النقد الأيديولوجي) احتلت المركز الأول بنسبة 40٪ تقريباً، بالنسبة لجميع المراحل، أتت بعدها في الترتيب فئة (النقد الثقافي) في المركز الثاني بنسبة 31٪ تقريباً، وتمركزت فئة (النقد التاريخي) في المركز الثالث بنسبة 21٪ تقريباً، وأتت أخيراً فئة (النقد السياسي) بنسبة 8٪ تقريباً.

نلاحظ من الجدول السابق ظهور جميع فئات النقد في المرحلة الأولى، حيث انفردت هذه المرحلة بهذه الخاصية عن باقي المراحل الأخرى.

الجدول رقم (3) إحصاء تعاقبي للفئات الرئيسية الأربعة
في الخطاب النقدي العروي في المراحل الثلاث.

المراحل	المرحلة الأولى 1965–1973	المرحلة الثانية 1974–1983	المرحلة الثالثة 1984–1990	المجموع	النسبة المئوية العامة*
تواتر فئة النقد الايديولوجي	320	9	2	331	%40
فرق الظهور		311	7	318	
النسبة المئوية	%52	%5	%5		
تواتر فئة النقد الثقافي	133	118	0	251	%31
فرق الظهور		15	118	133	
النسبة المئوية	%22	%69	%0		
تواتر فئة النقد التاريخي	89	44	40	173	٪21
فرق الظهور		45	4	49	
النسبة المئوية	%15	%26	%95		
تواتر فئة النقد السياسي	67	0	0	67	%8
فرق الظهور					
النسبة المئوية	%11	%0	%0		

ملاحظات على الجدول:

يوضح الجدول علاقة الفئات ببعضها في كل مرحلة على حدة.

يوضح الجدول كذلك علاقة الفئات النقدية ببعضها في جميع المراحل.

وأخذت فئة (النقد الأيديولوجي) المركز الأول في المرحلة الأولى - كما يوضح الجدول المذكور أعلاه - وأخذت فئة (النقد الثقافي) المركز نفسه

(*) النسبة المئوية العامة نقصد بها النسبة المئوية لمجموع التوترات لكل فئة بالنسبة للفئات الأخرى في المراحل الثلاث.

في المرحلة الثانية، بينما تمركزت فئة (النقد التاريخي) في المركز الأول في المرحلة الثالثة.

بالنسبة لفئة (النقد الأيديولوجي) احتلت المركز الأول بنسبة 52٪ تقريباً في المرحلة الأولى، وشغلت المركز الثالث بنسبة 5٪ تقريباً في المرحلة الثانية، واحتلت المركز الثاني في المرحلة الثالثة وبلغت نسبتها 4٪ تقريباً.

واحتلت فئة (النقد الثقافي) المركز الثاني بنسبة 22٪ تقريباً في المرحلة الأولى، وتمركزت في المركز الأول بنسبة 69٪ في المرحلة الثانية، واختفت في المرحلة الثالثة.

أخذت فئة (النقد التاريخي) نسبة 15٪ تقريباً في المرحلة الأولى وشغلت المركز الثالث، بينما بلغت نسبتها 26٪ تقريباً في المرحلة الثانية متموضعة بذلك في المركز الثاني، وتمركزت في المركز الأول في المرحلة الثالثة بنسبة 95٪ تقريباً.

أما بالنسبة لفئة (التقد السياسي) فقد ظهرت في المرحلة الأولى وهي المرحلة الوحيدة التي ظهرت بها، وأخذت نسبة 11٪ تقريباً شاغلة بذلك المركز الرابع والأخير بين الفئات الرئيسية الأخرى، واختفت في المراحل الأخرى.

أما بالنسبة للثوابت والمتغيرات في (الخطاب النقدي العروي) ؛ فنلاحظ كما يبين الجدول رقم (3) أن هناك ثابتين هما (فئة النقد التاريخي) وبشكل أقل فئة (النقد الأيديولوجي)، ففئة (النقد التاريخي) وردت في جميع مراحل التحقيب المقترح، وشكلت نسب 15٪ تقريباً في المرحلة الأولى و 26٪ تقريباً في المرحلة الثانية و 95٪ تقريباً في المرحلة الثالثة وبذلك أخذت صورة عد تصاعدي من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثالثة.

وأخذ الثابت الثاني في (الخطاب النقدي العروي)، وهو فئة (النقد الأيديولوجي) صورة عد تنازلي تقريباً، حيث شكلت نسبة 52٪ تقريباً في

المرحلة الأولى، ونسبة 5٪ تقريباً في المرحلة الثانية، ونسبة 5٪ في المرحلة الثالثة، بذلك نلاحظ أن علاقة فئة (النقد التاريخي) بفئة (النقد الأيديولوجي) علاقة عكسية فكلما زاد اهتمام الخطاب المدروس بالنقد التاريخي، قل اهتمامه بالنقد الأيديولوجي، فعلاقة الثابتين هنا علاقة عكسية، وسنخصص لكل فئة من الفئات الرئيسية الأربعة، فصلاً كاملاً لمناقشة الموضوعات التي نقدها الخطاب المدروس بدراسة وتحليل خصائصها وأفعال القوى المحركة لها، وأهداف الخطاب من نقدها.

قبل أن نتناول أولى الفئات في هذا النقد، قد يكون من المفيد أن نقف وقفة قصيرة ومجملة على الظروف والملابسات، التي أحاطت بالخطاب المدروس، وهي في مجموعها عوامل ساعدت على إنتاجه ونموه وتطوره، وربما كان تفاعله معها يمثل جانباً من الأسباب والعوامل التي أدت إلى تنوع مستويات النقد فيه، والتغيرات والتحولات التي طرأت عليه. ولا ننطلق في هذا الجانب من رؤية ميكانيكية انعكاسية تنظر للخطاب كانعكاس مباشر للأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولكن من رؤية لا تنكر تأثير هذه العوامل مجتمعة في إنتاجه.

نشأ الخطاب النقدي العروي في محيط تجاوب فيه مع أحداث سياسية عالمية، وأخرى عربية ووطنية، فعلى المستوى العالمي وقف الخطاب على مظاهر التقدم الغربي في جميع المجالات، كما عاصر حركة المد الثوري للحركة الديغولية في فرنسا في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات من هذا القرن، وما حققته من مكاسب لفرنسا على المستوى الوطني، وتأكيد دورها على المستوي العالمي.

أما على المستوى العربي والوطني، فقد ولد الخطاب النقدي العروي في ظروف اتسمت بالفشل السياسي، كان من أبرزها فشل رجل الاستقلال الأول في المغرب (المهدي بن بركة) هذا على المستوى الوطني، وتعتبر تجربة (بن بلا) في الجزائر، وانهيار الوحدة العربية بين مصر وسوريا،

وتفكك الحركة القومية الاشتراكية، ونموذجها الدولة القومية في مصر، وما ترتبت على ذلك من أحداث، هزيمة عام (1967) التي كانت بمثابة الضربة القاضية، التي قسمت ظهر البعير، بالنسبة للحركات الثورية في الوطن العربي، بالإضافة إلى ما تركته هذه الهزيمة من آثار نفسية سلبية طبعت الخطاب العربي ومن بينه الخطاب النقدي العروي بطابع المرارة والمعاناة[15]. ساعدت هذه الأحداث والظروف مجتمعة في توجيه الخطاب النقدي العروي صوب النقد الأيديولوجي. وكان للأحداث والملابسات والتطورات التي حدثت في السبعينيات دور في استمرار النقد في الخطاب النقدي العروي كان منها حرب (1973) التي أدت إلى كسر الحاجز النفسي لدى العرب في مواجهة إسرائيل، هذا بالإضافة إلى تراجع حركات التحرر الوطني وانتعاش الحركات الإسلامية المتطرفة، وزيادة نشاطها في العقود الأخيرة من هذا القرن. كما أحاط بالخطاب النقدي العروي فضاء ثقافي دفعة نحو الممارسة النقدية، خاصة في المستوى الثقافي، ووصف هذالفضاء " قد يئست من أن أرى المؤلفين العرب يكفون يوماً عن الثرثرة ويعدلون عن غرورهم المفرط. كنت قد مللت التشدق بخاصيات العرب وسئمت الكلام عن الاشتراكية العربية والفلسفة العربية والإنسان العربي ورسالة العرب الخالدة، كما لو كنا نبدع كل يوم فكرة جديدة أو نظاماً جديداً، مع أن الأمر لا يتعدى ضم كلمة عرب إلى ما هو معروف ومبتذل عند جميع سكان الدنيا "[16] كما انتقد الخطاب النقدي العروي العرب ووصفهم بأنهم مسخرون، فاقدي الإرادة

(15) نجد في(الخطاب النقدي العروي)نصاً يعبر عن تلك المعاناة "كلما أعدت قراءة جزء من هذا الكتاب يغشاني شيء من الحزن،رغم أني أفهم بعقلي وأحاول أن أفهم الغير أن الطفرة في تاريخ الأمم دائما سراب خادع عكس ماظن البلاشفة،لكن وجداني لايكف يستشعر الأسى على الأجيال الضائعة والنشاط العقيم والزمن الفارغ.وعندما جاءت الهزيمة تألمت أكثر فأكثر "- . العروي (عبدالله): الأيديولوجية العربية المعاصرة.بيروت،دار الحقيقة، الطبعة الثالثة. 1979، ص17.

(16) المصدر نفسه، ص14.

يتسمون بضيق الأفق، وساعدهم على هذا التوجه المتملقون من الغرب، هكذا امتلاء الفضاء الثقافي العربي بثرثرة أنصاف المثقفين، ولزم الصمت كل من استقام فكره أو تطلع إلى إنتاج جاد[17]. هذا بالإضافة إلى ما أتسم به الفضاء الثقافي في السبعينيات من اتجاه متزايد نحو (التراث) من طرف الاتجاهات التقليدية، والماركسية، كلها عوامل أقنعت الخطاب النقدي العروي بالميل المتزايد نحو (النقد الثقافي) الذي نظر إليه كخطوة أولى وضرورية لأي تغيير سياسي.

أما الحالة الاقتصادية - ودون الدخول في التفاصيل ؛ فقد اتسمت تلك المرحلة على المستوى الوطني بالعجز عن الإيفاء بالالتزامات التي فرضتها مرحلة ما بعد الاستقلال وعلي المستوى العربي ما عسى أن يكون عليه اقتصاد وضع من أجل مواجهة العدو (إسرائيل)، هذا بالإضافة إلى غياب خطة اقتصادية علمية واضحة المعالم عند الدول العربية البترولية وغير البترولية.

اجتمعت إذن الظروف التاريخية، والأحداث السياسية التي اتسمت بالإخفاقات المتلاحقة، والأحوال الاقتصادية المتردية، والمحيط الثقافي الضحل، الذي اتسم بالسطحية والدوغمائية لتدفع بالخطاب النقدي العروي إلى أن يتشكل ويتلون ويتطور ويتفاعل مع محيطه، ويأخذ مستويات متعددة، هي النقد الأيديولوجي، والنقد الثقافي، والنقد السياسي، والنقد التاريخي. وسنخصص الفصل الأول لفئة (النقد الأيديولوجي)، وندرس في الفصل الثاني فئة (النقد الثقافي)، ونتناول في الفصل الثالث فئة (النقد التاريخي)، وفي الفصل الرابع نقف عند فئة (النقد السياسي) ، أما الفصل الخامس فنعرض فيه بشكل مختصر مسار البرهنة، والحقول المرجعية، وخصائص الخطاب النقدي العروي، ونتطرق للمسار النقدي فيه، ونختم الكتاب بخاتمة مركزة.

---

(17) المصدر نفسه، ص14.

الفصل الأول

النقد الأيديولوجي

نقوم في هذا الفصل بدراسة مفصلة لفئة (النقد الأيديولوجي)[1] في الخطاب النقدي العروي، محاولين الوقوف على مضامين وخصائص النقد الأيديولوجي وأفعال القوى المحركة له، والكشف عن تناقضاته ونقاط الضعف فيه.

كشفت لنا العملية الإحصائية التي أجريناها لإحصاء العبارات النقدية، التي شملتها (العينة المكونة) للخطاب النقدي العروي عن عبارات نقدية، تضمنت نقداً أيديولوجياً، حيث احتلت المرتبة الأولى من الناحية الكمية إذا نظرنا إليها من عدة زوايا، أولاً أخذت العبارات النقدية، التي تناولت فئة (النقد الأيديولوجي) المركز الأول بالنسبة لباقي الفئات الرئيسية الأخرى في جميع المراحل حيث بلغت نسبتها 40٪ تقريباً، كما يوضح الجدول رقم (3)، كما سيطرت فئة (النقد الأيديولوجي) على باقي الفئات الأخرى في المرحلة الأولى - حسب التحقيب المقترح للخطاب العروي - حيث بلغت نسبتها 52٪ تقريباً كما يوضح الجدول رقم (4)، ويؤكد النص التالي هذه

(1) تضم فئة (النقد الأيديولوجي) الأفكار والأيديولوجيات، والشخصيات الاعتبارية (مثل الشيخ-الليبرالي-داعي التقنية) التي استهدفت بالنقد من منظور ايديولوجي في الخطاب النقدي العروي.

النتيجة، "(...) بدأنا بالنقد الأيديولوجي وأظهرنا مبدئياً ضرورة اللجوء إلى الماركسية كنظام فكري عام لتحديث ذهنيتنا وبالتالي عملنا السياسي وبالتالي مجتمعنا "[2]، كما تمركزت العبارات النقدية التي تعطي دلالة أيديولوجية، واستهدفت فئة (النقد الأيديولوجي)، مركز الصدارة في المرحلة الأولى على باقي النسب للفئة نفسها في جميع المراحل إذ بلغت نسبتها 96٪ تقريباً كما يبين الجدول رقم (5)، وتضاءلت النسبة في المرحلة الثانية، فوصلت إلى 3٪ تقريباً وكادت أن تختفي المرحلة الثالثة، حيث بلغت 0,5٪ تقريباً وبذلك أخذت تلك النسب شكل تدرج تنازلي من المرحلة الأولى إلى الثانية فالثالثة، ويؤيد النص التالي من الخطاب النقدي العروي هذه النتيجة "أن النقد الأيديولوجي مرحلة فحسب في التحليل الماركسي، لكنها مرحلة أولية وضرورية، وليس هناك مانع من أن يتبع فيها منطق الدعوة "[3] يطفح (النقد الأيديولوجي) على سطح الخطاب النقدي العروي في المرحلة الأولى، وعلى الخطاب بشكل عام كما أظهرت الجداول الإحصائية، وأيدنا ذلك بنصوص من الخطاب نفسه.

الجدول رقم (4): إحصاء العبارات الموجهة للفئات الرئيسية في المرحلة الأولى (1965 ـ 1973)

فئة النقد الأيديولوجي	النسبة المئوية	فئة النقد الثقافي	النسبة المئوية	فئة النقد التاريخي	النسبة المئوية	فئة النقد السياسي	النسبة المئوية
320	52٪	133	22٪	89	15٪	67	11٪

(2) العروي (عبدالله): العرب والفكر التاريخي. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، (دون تاريخ)، ص7.

(3) المصدر نفسه، ص76.

الجدول رقم (5) : إحصاء تعاقبي للعبارات النقدية
الموجهة إلى فئة (النقد الأيديولوجي) في المراحل الثلاث

المراحل	السنوات	عدد الوحدات	العدد المرجح للتواترات	فرق الظهور	النسبة المئوية	الرتبة
المرحلة الأولى	1965 ـ 1973	3	320	-	96٪	الأولى
المرحلة الثانية	1974 ـ 1983	1	9	311	3٪	الثانية
المرحلة الثالثة	1984 ـ 1990	2	2	7	0,5٪	الثالثة

ملاحظات على الجدول:
- عدد الوحدات في المرحلة الأولى تتضمن مؤلفين ومقدمة كتاب.
- عدد الوحدات في المرحلة الثانية وتشمل مؤلفاً واحداً.
- عدد الوحدات في المرحلة الثالثة وتشمل مقدمة كتاب وبحثاً.

أولاً: لماذا النقد الأيديولوجي؟

شهر الخطاب النقدي العروي سلاح النقد الأيديولوجي، داعياً إلى ضرورة تشخيص الواقع العربي، وكشف الغطاء عن الأيديولوجيات العربية، وما تحبل به من مطلقات وأفكار بالية ومنطق عتيق.

هدف النقد الأيديولوجي في الخطاب النقدي العروي إلى دفع الحركة السياسية التقدمية العربية، التي كانت تتعثر في خطاها، ودعوته إياها إلى ضرورة تبني واستيعاب أيديولوجية معينة، تعمل على توحيد أعضاء الحركة الفكرية، وتكون نواة للمجتمع المرتقب، "لكن إذا تذكرنا أن الهدف الأول هو دفع السياسي الثوري التقدمي الغارق في الممارسة العملية إلى الاقتناع بضرورة استيعاب أيديولوجية (معينة) توحد ذهنياً بين أعضاء الحزب وتجعلهم نواة المجتمع المرتقب"(4) ويضيف الخطاب "ومن ينكر ضرورة

(4) المصدر نفسه، ص62.

هذا التقويم الأيديولوجي يريد أن يجمد الحركة التحريرية في مستوى ما قبل 1967. فيتعامى على ما آلت إليه ويعتبر الوضع الحالي انحرافا ستتخطاه"[5] هذا أحد الأهداف القريبة للخطاب النقدي العروي التي تهيئ السبيل لنهوض وتقدم المجتمع العربي.

دعا الخطاب النقدي العروي المثقفين العرب إلى ضرورة البدء بالنقد الأيديولوجي، فهو في نظره نقد جد مفيد لتقييم الحركات الثورية، وبرهن على صحة دعواه بتجربة (لينين) في نقده للأيديولوجيات السلفية[6] ، فالنقد الأيديولوجي إذن عمل نافع لابد من ممارسته ولو لمرة واحدة لتمحيص، "الدعوات الإصلاحية والإنقاذية التي يعج بها عالمنا العربي"[7]، لكشف منطقها الذي يقدمها لنا وكأنها نتيجة استقصاء، وهي في حقيقتها مبنية على أحكام مسبقة، بالنقد الأيديولوجي نعي ونقف على أبرز علامات تأخرنا، وهو تخلف الوعي عن الواقع، وبه كذلك نحقق الثورة الفعلية أي، "رفع الوعي إلى مستوى الوضع، لأن في ذلك فهماً لذوات الأفراد، وإجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقاً لمرمى الأمة. وفي ذلك أيضاً انبعاث الإنسان العربي أي الاعتراف بانفصاله نهائياً عن إنسان العهد الوسيط بحيث نكون بالنسبة للتاريخ العربي الإسلامي السابق كالطليان منذ النهضة بالنسبة لمجد الرومان"[8].

النقد الأيديولوجي في الخطاب النقدي العروي هو سبيل نجاتنا، ووسيلة انفصالنا عن مطلقات العصور الوسطى، لأنه يسعى أن يكون تاريخانياً يربط الأيديولوجية بالظروف التاريخية "وهذا الربط أصل التاريخانية

(5) المصدر نفسه، ص12.

(6) المصدر نفسه، ص75.

(7) العروي (عبدالله): الأيديولوجية العربية المعاصرة. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى1995، ، ص28.

(8) العروي (عبدالله): الأيديولوجية العربية المعاصرة.(1979)، ص16.

التي نضجت معالمها في كتاب (العرب والفكر التاريخي) "[9].

انطلق النقد الأيديولوجي في الخطاب النقدي العروي من عدد من المسلمات، هي أن " نودع نهائياً المطلقات جميعاً، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين، وأن العمل الإنساني يعيد ما كان، لا يبدع مالم يكن "[10]، حاول الخطاب النقدي العروي إذن الانفصال عن الماضي العربي الإسلامي، وذلك برفضه بكل حمولاته ومناهجه، متوجهاً صوب المستقبل، مؤمناً بالتراث الإنساني الحديث ومبادئ العلم الحديث، كمبدأ للاكتشاف والإبداع.

بعد أن حدد الخطاب النقدي العروي منطلقاته في النقد الأيديولوجي، قام بتشخيص الوعي والفكر العربيين، وتشريح الواقع العربي، بالبحث عن العلاقات التي تربط بين هذه العناصر، وقد استطاع الوقوف على بعض مظاهر الضعف والتأخر السائدة في المجتمعات العربية، ويمكن تلخيصها في النقاط التالية :

أوضح الخطاب النقدي العروي علامات التأخر في المجتمعات العربية، وهي تأخر الوعي عن الواقع.

سيطرة الفكر السلفي، أو التقليدي على الساحة الفكرية العربية.

النقص الأيديولوجي، الذي يمثل نقطة الضعف، أو المأزق، الذي سقطت فيه حركات التحرر الثورية، وعدم إدراكها للفرصة المتاحة لها.

عجز الأنظمة العربية السياسية السائدة عن تحقيق الوحدة القومية.

---

(9) العروي (عبدالله): مفهوم الأيديولوجيا. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1983، ص124.

(10) العروي (عبدالله): الأيديولوجية العربية المعاصرة. (1979)، ص16.

بناء علي ما سبق يمكن تسجيل بناء على ما تقدم ملاحظتين :

الملاحظة الأولى تتعلق بالدوافع والأسباب، التي دعت الخطاب النقدي العروي إلى البدء بالنقد الأيديولوجي، فنحن نرى أن هناك عدة عوامل اجتمعت لتفرض هذه البداية، بالإضافة إلى العوامل التي برر بها الخطاب نفسه تلك البداية التي سبق ذكرها، هناك سبب أخر كامن وراء ذلك، وربما يكون أهم من الأسباب السابقة، وهو حرص الخطاب النقدي العروي بالبدء من النقطة التي بدأ منها ماركس، وندعم هذا الرأي بهذا النص "يرى ماركس أن التحرر من الوعي الخاطئ لا يكون إلا عن طريق النقد الأيديولوجي"[11].

والملاحظة الثانية تتمثل في الوصف الذي أطلقه الخطاب النقدي العروي على أولى لبناته، وهو كتاب (الأيديولوجية العربية المعاصرة) فهو يصفه بأنه "في مجمله عبارة عن دراسة دراسات أو نقد النقد، للوصول إلى تحديد رؤية تكون في مستوى من التجريد والعموم يجعلها تستحق أن تسمى معرفياً أدلوجة "[12]، يذكرنا هذا النعت الذي أطلقه الخطاب المدروس على هذا الكتاب، بالوصف الذي أطلقه (ماركس وإنجليز) على كتابهما (العائلة المقدسة)، وهو نقد النقد مما يدعونا إلى التساؤل التالي : هل حاول الخطاب النقدي الأيديولوجي العروي أن يلعب نفس الدور الذي مارسه (ماركس وإنجليز) في كتابهما (الأيديولوجية الألمانية) ؟ نترك الإجابة عن السؤال جانباً ليأخذ البحث مجراه ليكشف لنا عن الإجابة سواء كانت سلباً أو إيجاباً.

اتجه الخطاب النقدي الأيديولوجي العروي بعد تشخيص علامات التأخر ومظاهره في الواقع العربي الراهن، إلى هدم هذه المظاهر ونقدها عبر نقد الأيديولوجيات العربية السائدة في الساحة العربية.

---

(11) العروي (عبدالله): العرب والنقد التاريخي. ص211.

(12) العروي (عبدالله): الأيديولوجية العربية المعاصرة. (1995)، ص20.

ثانياً: مفهوم الأيديولوجية في الخطاب النقدي العروي:

أدرك الخطاب النقدي العروي تعدد واختلاف مفهوم (الأيديولوجية)[13]، لذا نبه القارئ إلى ضرورة فهم المعنى والوقوف على الدلالة التي أعطاها لهذا المفهوم، حتى يتمكن من إدراك وفهم ما جاء في نقده الأيديولوجي، وفي حالة عدم تحقق هذا الشرط من طرف القارئ أو الناقد، فإنه يعتبر كل نقاش أو نقد له نقداً هامشياً[14] .

حرص الخطاب النقدي العروي على إيضاح معنى (الأيديولوجية)، فقد قام بتأطير هذا المفهوم تاريخياً "إن مفهوم الأيديولوجيا استوحاه ماركس من هيجل وطبقة لتحليل التاريخ والمجتمع والسياسة، فأبدع بذلك علماً جديداً. ثم تبناه فرويد وطور به علم النفس والأخلاق، ثم أصبح بعدهما القاعدة الأساسية لاجتماعيات الثقافة "[15].

زاد الخطاب المدروس مفهوم (الأيديولوجية) تأطيراً بإدراكه اختلاف دلالات هذا المفهوم عند ماركس "إن كلمة أيديولوجية عند ماركس تحمل معاني مختلفة: معنى النظرة العامة إلى الكون والإنسان، ومعنى العقيدة ومجموعة القيم، ومعنى التأويل الخاطئ، غير العلمي للظواهر الطبيعية"[16].

---

(13) لمزيد من المعلومات حول مفهوم الأيديولوجية يمكن الرجوع إلى كتاب مفهوم الأيديولوجيا (الأدلوجة)، لعبد الله العروي.

(14) يرد في الخطاب النقدي العروي النص التالي "ليست (الأيديولوجية) الفكرة المجردة أو العقدية وإنما هي الفكر المجرد غير المطابق للواقع، رغم أن الفرد المفكر يظن عكس ذلك. تختلف الأيديولوجية عن محض الكذب أو التلبيس، كما أنها غير الخطأ المنطقي أو النقص الطبيعي الحاصل في وسائل الوعي - الانعكاسي conscince - reffler والتخيل، وإذا لم تفهم هذه النقطة بكل وضوح، فإن أي نقاش لما أقول وأقترح يكون بالضرورة هامشياً".

العروي (عبدالله) الأيديولوجية العربية المعاصرة. (1979)، ص12.

(15) المصدر نفسه، ص12.

(16) العروي (عبدالله): العرب والفكر التاريخي. ص9.

وانتقد الخطاب المعني بالدرس، مفهوم (الأيديولوجية)، كما استعمله (نديم البيطار) في كتابه (الأيديولوجية الانقلابية)، وأخذ عليه استعماله هذا المفهوم بطريقة غير نقدية[17]. بعد هذا النقد والتأطير التاريخي اللذين تسلح بهما الخطاب النقدي العروي حيال احتمال الفهم الخاطئ لمفهوم الأيديولوجية الذي يود استعماله، نصل إلى الدلالات التي أعطاها لهذا المفهوم "أسمي أيديولوجيا (أدلوجة) أشياء ثلاثة : أولاً ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاساً محرفاً بتأثير لا واع من المفاهيم المستعملة. ثانياً نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحياناً يمتنع تحليله. ثالثاً نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كلياً في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر، بعبارة أدق أنها تلعب دور النموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه"[18] .ونبهنا الخطاب المدروس إلى أن استعماله للدلالة الثالثة لمفهوم الأيديولوجية ستكون أكثر.

كما وضع الخطاب النقدي العروي مفهوم الأيديولوجية كمرادف لمفهوم المنهج، "وهروباً من اللبس أني أستعمل كلمة منهج عوض أيديولوجيا "[19] لكن هذا الترادف لا يشمل إلا المعنى الأول الذي يعطيه ماركس لهذا المفهوم، وهو النظرة العامة للكون والإنسان، واستعمل الخطاب مفهوم الأيديولوجية بهذا المعنى خاصة في كتاب (العرب والفكر التاريخي)، فهو عندما انتقد المنهج التقليدي، والمنهج الليبرالي قصد بهما على التوالي

---

(17) كما انتقد الخطاب النقدي العروي، خطاب البيطار في (الأيديولوجية الانقلابية) في النقاط التالية تركيز خطاب البيطار على براهين خطابية غزيرة تؤدي إلى الملل، اعتماده على الفكر الغربي، هدفه عملي ذرائعي تلفيقي.
العروي (عبدالله) : مفهوم الأيديولوجيا. ص120-121. . بعد هذا النقد والتأطير التاريخي اللذين تسلح بهما الخطاب النقدي العروي حيال احتمال الفهم الخاطئ لمفهوم الأيديولوجية الذي يود استعماله، نصل إلى الدلالات التي أعطاها لهذا المفهوم

(18) العروي (عبدالله): الأيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص29.

(19) العروي (عبدالله): العرب والفكر التاريخي. ص19.

الأيديولوجية السفلية والأيديولوجية الليبرالية. وعلى ضوء الرؤية الأخيرة لمفهوم الأيديولوجية ومرادفتها لمفهوم المنهج نجد تحديداً آخر لمفهوم (الأيديولوجية)، وفي إطار التساؤل عن الأيديولوجية العربية الغالبة في المجتمع العربي، حدد هذه الأيديولوجية بالسلب أولاً حيث نفى ثلاث معاني قد تتبادر إلى ذهن القارئ لأول مرة، فالأيديولوجية لا تعني أيديولوجيا المثقفين المنتشرة في العواصم الكبرى، كما أنها لا تعني الأيديولوجية الرسمية، ولا تعني الثقافة الشعبية كانعكاس لحياة الشعب، إذن ماذا تعني الأيديولوجية العربية في الخطاب النقدي العروي؟ إنها "تعني القواعد الذهنية المتبطنة في سلوك الأفراد في أحلام الرجال ورسوم الأطفال، في الآداب الريفية، ونفسا نيات الأبطال الروائية، في نصائح الأمهات ودروس التربية الأخلاقية"[20] فالأيديولوجية تعني في هذا السياق ذلك السلوك المتأصل والمختفي في نفس الوقت في سلوك، وأحلام، و آداب، ونفسيات تلك الفئات من المجتمع، كذلك في الدروس التربوية والأخلاقية، وفي نصائح الأمهات، وقد انتقد الخطاب النقدي العروي منهج ورؤية تلك الفئات إلى الكون والإنسان، وأخذ على أيديولوجية هؤلاء كونها لا تعكس الوقع بأمانة، بل تلونه وتصوره وتوجهه وجهة خاصة لاشعورياً بسبب تجدر تلك الرؤية والمنهج في أذهان هؤلاء، وبالرغم من هذه العيوب والنواقص التي تلف، الأيديولوجية العربية، نجدها تتخذ كمنطق تصور من خلالها الأحوال السياسية العربية، وتقود الصراعات الداخلية والخارجية، وفي ظل هذا الوضع المأزوم، قرر الخطاب النقدي العروي خوض معركة النقد الأيديولوجي ضد الأيديولوجية العربية المتفشية وقتئذ معلناً بأنه "حان الوقت لكي ينتهي الجنوح إلى تلافي التصادم الأيديولوجي خوفاً من العزلة والانهزام"[21] ويضيف الخطاب المدروس إلى أن إهمال المعركة الأيديولوجية أدى إلى نتائج خطيرة مؤسفة وهي، "استدراج المحافظين والسفليين دعاة الثورة إلى

(20) نفس المصدر السابق. ص9.

(21) المصدر نفسه، ص72.

سياسة التسرع والارتجال"[22] هذا الوضع المتأزم جعل الخطاب النقدي العروي يطرح سؤالين بنى عليهما نقده الأيديولوجي: إحداهما موضوعي والأخر تقييمي، وهما على التوالي: هل ما تقوم به الأيديولوجية العربية من تحوير للواقع في صالح النشاط والفعالية أم في صالح التأمل والانفعال؟ هل تلائم هذه الأيديولوجية المجتمع الحديث الصناعي العلمي[23]، بغض النظر عن انتمائها رأسمالية أم اشتراكية؟ ولاحظ الخطاب النقدي العروي أن الساحة الفكرية العربية لا تسودها أيديولوجية واحدة، وإنما هناك عدد من الأيديولوجيات العربية المختلفة والمتصارعة على أرضها.

ثالثاً: تحقيب الخطاب النقدي العروي للأيديولوجيات العربية

صنف الخطاب النقدي العروي الأيديولوجيات العربية السائدة في الساحة الفكرية العربية على أساس منطلقاتها - كما يوضح الجدول رقم (6) - إلى ثلاث تيارات أساسية "يفترض التيار الأول أن أهم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية، والثاني بالتنظيم السياسي، والثالث بالنشاط العلمي والصناعي"[24].

وتتابعت هذه الأيديولوجيات[25] العربية في الظهور، ظهرت أولاً

---

(22) المصدر نفسه، ص72.

(23) يفرق الخطاب النقدي العروي بين العلم والأيديولوجية "يتلخص الفرق بين العلم والأيديولوجيا في الفرق بين الوعي الصحيح والوعي الخاطئ"، المصدر نفسه، ص29.

(24) المصدر نفسه، ص39.

(25) يربط الخطاب النقدي العروي الأيديولوجيات العربية بفئات اجتماعية معينة "يبدو واضحاً أن وعي الشيخ مرتبط بالمجتمع الخاضع للاستعمار المباشر، حيث تحتفظ فئة الخاصة المنحدرة من العهد السابق بزمام الحكم حتى بعد انهزامها وخضوعها للسلطة الجديدة، من المفهوم كذلك أن الوعي الليبرالي مرتبط بالطبقة البوروجوازية الجديدة المتولدة عن تفكك النخبة القديمة وتكيفها مع الوضع المستحدث. أما وعي داعية التقنية فإنه يتناغم مع منطلق الدولة القومية حيث تسيطر بورجوازية صغيرة.

المصدر نفسه، ص51-52.

الأيديولوجية الإسلامية (السلفية)، تلتها ثانياً الأيديولوجية الليبرالية ثم ثالثاً الأيديولوجية القومية، التي تبناها داعية التقنية، وكل واحدة من هذه الأيديولوجيات تقابل شكلاً من أشكال الدول، فحسب الترتيب السابق، تقابل الأيديولوجية الأولى الدولة الاستعمارية، وتقابل الأيديولوجية الثانية دولة الاستقلال، وتقابل الأيديولوجية الثالثة الدولة القومية.

يبين لنا الجدول رقم (6) مكونات الأيديولوجيات العربية الثلاث، ونلاحظ أنها تتألف من نفس العناصر، كما يظهر التشابه بينها على مستوى التساؤلات التي يطرحها ممثل كل أيديولوجية، ويحاول أن يجيب عليها ليحدد من خلالها هويته ونظرته للتاريخ،

الجدول رقم (6) : يبين تحقيب الخطاب النقدي العروي للأيديولوجيات العربية

الأيديولوجيات العربية	الدول المقابلة لها	مكوناتها		
الأيديولوجية الإسلامية (السلفية) الأيديولوجية الليبرالية الأيديولوجية القومية (داعية التقنية)	- دولة الاستعمار - دولة الاستقلال - الدولة القومية	مسألة الذات	مسألة التاريخ	مسألة التعبير

ومنهجه في طرح المسائل، بينما يظهر الاختلاف جلياً بين تلك الأيديولوجيات في مستوى المضامين، أي الإجابات التي يعطيها ممثل كل منها لتلك الأسئلة، وإلا انتفى التمايز بينها بالطبع.

أبرز الخطاب النقدي العروي بأن هذا التحقيب الثقافي ذو فائدة منهجية، لكنه مع ذلك تقريبي "فلا يطابق بالضرورة مرحلة التطور السياسي، إن الشيخ لا يختفي بانتهاء الاستعمار، والليبرالي لا يتواري مع دولة الاستقلال، وداعية التقنية لا ينتظر ليظهر تأسيس الدولة القومية "[26] .ولكن

(26) المصدر نفسه، ص49-50.

تنساكن أشكال الوعي المعبرة عن تلك الأيديولوجيات داخل الدولة الواحدة، ولكن كيف يتم ذلك ؟

رابعاً: نقد أشكال الوعي:

تساكنت أشكال الوعي بعد أن أجرت في السابق - وتجري الآن - كل أيديولوجية تحوير ما يتلاءم أو يتناغم مع الدولة القائمة "يستمر الوعي المشيخي في الوجود والتأثير داخل الدولة المستقلة الليبرالية وأن فقد هيمنته على العقول. إلا أنه، في وضعه الجديد، لم يحافظ على نفس المدلول، ولم يعد يلعب نفس الدور"[27] ومن أدلة الخطاب المدروس على ذلك التحوير الذي أجراه (رشيد رضا) على أقوال أستاذه (محمد عبده)، ويكرر نفس التحوير من طرف الشيخ والليبرالي، بعد أن تأسست الدولة القومية، وهذا ما يفسر استماعها إلى صوتهما.

جسد لنا الخطاب النقدي العروي تداخل أشكال الوعي العربي، بمثال وقف فيه على حالة الوعي بالمغرب التي وصفها بأنها بالغة الخصوصية "إن وعينا في المغرب يطفو بين رواسب الماضي وحوافز المستقبل (...) يمكن أن نطلق عليه إسم المستقبل -الماضي"[28]، فحاضر المغرب كما وصفه الخطاب المدروس، "ماضي مؤجل ومستقبل مستقدم"[29] يمثل المغرب - إذن - في نظرة نموذجاً لتساكن أشكال الوعي السابق ذكرها، ذلك بسبب تخلفه النسبي، واختزاله خمسين عاماً من تاريخ المشرق[30].

---

(27) المصدر نفسه ن ص52.

(28) يقصد الخطاب المدروس بالمستقبل - الماضي أننا "لا نعيش الحاضر والماضي كما يفعل غيرنا، كحالة زمنية مستقلة، بل يتلون كل واحد من هذه الأقسام بلون ذلك المستقبل - الماضي الذي هو خاصيتنا الأساسية".
المصدر نفسه، ص90.

(29) المصدر نفسه، ص89.

(30) وجاء في الخطاب المدروس إن أشكال الوعي التي وصفناها بسبب توالي الزمن تملأ مدانا

وكشف الخطاب النقدي العروي عن هيمنة أشكال الوعي (الأيديولوجيات الثلاثة) على الوعي بالمشرق وبالمغرب[31] . وأن أخذ شكلاً متوالياً في الأول، فإن أشكال الوعي هذه توجد متداخلة ومتشابكة في الثاني.

ويبين الجدول رقم (7) الخاص بفئة (أشكال الوعي)، الذي يشتمل على العبارات النقدية التي وجهها الخطاب النقدي العروي إلى هذه الفئة، إذ شملت عدداً من الفئات الفرعية فقد بلغت نسبة العبارات النقدية التي استهدفت فئة (أشكال الوعي عند المشارقة والمغاربة) 22٪ تقريباً من بين الفئات الفرعية الأخرى المجاورة لها، وبلغت نسبة العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (الوعي المزدوج الانعكاسي) حوالي 16٪ تقريباً؛ فقد اكتشف الخطاب النقدي العروي أن الازدواجية هي السمة المميزة للوعي العربي في جميع مظاهره واتجاهاته، كما يوضح الجدول السابق ذكره، أما العبارات النقدية التي تناولت فئة (الوعي التقني) فكانت نسبتها 15٪ تقريباً ونلاحظ أنها أقل نسبة بالنسبة لأشكال الوعي الأخرى، قد يرجع ذلك كما نستشف من مجمل الخطاب النقدي العروي، أن التقنوي قد أدرك أطراف المعادلة المؤدية إلى تجاوز التخلف وبناء نهضة عربية، وهي التركيز على العلم والتصنيع الحديث، وتبني الماركسية وإن كانت هذه العناصر قد أخذت بشكل مشوه من طرف التقني. وسنتناول ذلك بالتفصيل فيما بعد، بينما شكلت نسبة النقد التي كشفت عن فئة (الوعي الديني) نسبة 20٪ تقريباً، ونسجل هنا ملاحظة، تراجع نسبة العبارات النقدية الموجهة إلى (الوعي الديني) عن مكان الصدارة، قد يرجع ذلك إلى عدم تعويل الخطاب النقدي العروي على هذا الشكل من أشكال الوعي في تحقيق أي تقدم ؛ فهو مبني على مطلقات ثابتة

الثقافي متواجدة متعاصرة بسبب تخلفنا النسبي".

المصدر نفسه، ص89.

(31) نفس المصدر السابق، ص63-64.

لا تتغير، وإن كان يتلون بألوان باهتة تتناغم مع الظروف السياسية المحيطة به. أما العبارات النقدية التي عرت فئة (الوعي الليبرالي) فقد بلغت نسبتها 26٪ تقريباً، وهي أعلى نسبة بالنسبة للفئات الفرعية المجاورة لها، ونجد تبريراً في الخطاب النقدي العروي يوضح سبب ارتفاع هذه النسبة في النص التالي "وهذا الوعي الليبرالي لا يزال يسيطر حتى يومنا هذا على أجهزة الدولة هو أكثر حالات الوعي هلهلة وهزلاً لأنه منجذب باستمرار إلى الظواهر"[32].

الجدول رقم (7): إحصاء العبارات النقدية
الموجهة إلى فئة (أشكال الوعي)

الفئات الفرعية	أشكال الوعي عند المشارقة والمغاربة	الوعي المزدوج الانعكاسي	الوعي الديني	الوعي الليبرالي	الوعي التقني (القومي)	مجموع التواترات
تواتر العبارات	13	10	12	16	9	60
النسبة المئوية	22٪	16٪	20٪	26٪	15٪	

انتقد الخطاب النقدي العروي (أشكال الوعي) الثلاثة بأنها تتسم بالإنتقائية، يلجأ الشيخ إلى الانتقائية بعد أن توارت الاستمرارية التاريخية بظهور الدولة الليبرالية، "يعود إلى الموروث الإسلامي لينتقي منه مادة يشيد منها نظاماً عقائدياً يحصل به على الإجماع من جديد"[33]، ويتسم الزعيم السياسي بنفس السمة عندما يقوم، "بعد أن قطع كل الصلات بماضي الخلافة الملوث في اعتقاده بمساوئ الاستبداد، يؤلف لاستعماله الخاص بأجزاء متفرقة منزوعة نزعاً من عهود متباعدة من تاريخ الأفكار إسلاماً ليبرالياً ذا نكهة بروتستانتية"[34]، ويصطبغ عمل دعاية التقنية بالسمة نفسها، عندما

(32) المصدر نفسه، ص67-68.

(33) المصدر نفسه، ص136.

(34) المصدر نفسه، ص136-137.

يلجأ إلى السلاح نفسه لكسب المعركة ضد فئات البورجوازية الحاكمة، مستخدماً "النقد الوضعي لتثبيط همة كل من الشيخ والرجل السياسي"[35]. بذلك كشف لنا الخطاب النقدي العروي عن الانتقائية باعتبارها السمة المميزة لـ (أشكال الوعي الثلاثة)، والملازمة لمختلف مظاهره، في جميع المراحل التي مر بها.

وقد هدف الخطاب النقدي العروي من وراء حصر وتعرية (أشكال الوعي العربي)، إلى أبرز علامات التأخر في المجتمع العربي، التي تظهر في تأخر الوعي عن الواقع. أما عن كيفية تدارك ذلك فهو " (...) يدعو المثقفين والمفكرين العرب إلى وعي انتقادي دائب، إلى الشك والتشكيك في تكنوقراطية الغرب وعاطفية العرب، وإلى العودة إلى واجبهم التعليمي والتنظيمي لإقناع الجماهير العربية أن القوة الحقيقية تكمن في التنظيم الجماعي لا في الآلات الحربية وحدها ولا في النداءات الحماسية"[36]، إن تجاوز التأخر من منظور الخطاب النقدي العروي، لن يتم مالم يكتسب العرب المعاصرين وعياً نقدياً، يتجاوزون به أشكال الخطاب العاطفي العربي من جهة ولا ينبهرون بتقنية الغرب من جهة أخرى، وبعد نقد الخطاب النقدي العروي لأشكال الوعي، نعرج إلى العنصر التالي وهو نقده للفكر العربي.

خامساً: نقد الفكر العربي:

يوضح الجدول رقم (8) العبارات النقدية التي استهدفت نقد الفكر العربي في جميع صوره، في الخطاب النقدي العروي، وتشكل العبارات النقدية التي استهدفت فئة (الفكر السلفي التقليدي) نسبة 63٪ تقريباً وهي أعلى نسبة في الجدول المذكور، وبذلك تحتل المركز الأول بالنسبة للفئات

(35) المصدر نفسه، ص137.

(36) العروي (عبدالله): الأيديولوجية العربية المعاصرة. (1979)، ص 14.

الفرعية الأخرى المجاورة لها، فكان طبيعياً "وكان من المنطقي أن أفتتح المواجهة مع الفكر المحافظ الرجعي السائد، خاصة وأن التقدميين كانوا ما يزالون يخافون من النظرية والأيديولوجيا رضوخاً للضغط وتأثراً بالذهنية التقليدية المحافظة التي تدعو إلى عدم أخذ آية فكرة من الخارج (...) لا مفر إذن لكل من أراد نقد الوضع الفكري العربي أن يبدأ من البداية أي ينقد الفكر التقليدي السائد"[37].

الجدول رقم (8): إحصاء العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (الفكر العربي)

الفئات الفرعية	الفكر السلفي التقليدي	الفكر اللاتاريخي الانتقائي	الفكر العربي الحديث (عامة)	مجموع التواترات
التواترات	19	5	6	30
النسبة المئوية	٪63	٪17	٪20	

انتقد الخطاب المعني بالدرس الفكر التقليدي (السفلي) للأسباب الآتية:

لأن الفكر التقليدي، هو المسيطر على جميع شرائح المجتمع حتى داخل الأحزاب التقدمية.

اتفاق نظريات ومناهج هؤلاء المشايخ مع الأيديولوجية المتفشية.

اتجاه المفكرين العرب إلى تداول الإنتاج الفكري الماضي، بالرغم من كثرة الإنتاج العصري، " والجامعات العصرية نفسها تروج الفكر التقليدي بتحقيقها نصوصاً لغوية، وتاريخية، أدبية، فلسفية تراها من زاوية الاختصاص ولا تنتبه للأفكار العامة التي تحملها في طياتها "[38].

---

(37) العروي (عبدالله) العرب والفكر التاريخي، ص58-59.

(38) المصدر نفسه، ص42.

كما انتقد النظام الفكري السائد في البلاد العربية إذ لاحظ "فالنظام الفكري المتفشي مازال يتضمن الاعتقاد في السحر وأعمال الجن"[39].

وانتقد الخطاب النقدي العروي الفكر التقليدي (السلفي)، كذلك في كونه يرتكن إلى المطلقات، ويتسم بالنزعة الجبرية، والانتقائية، والازدواجية.

وتمثل العبارات النقدية التي تناولت فئة (الفكر اللاتاريخي الانتقائي) الليبرالي منه والماركسي نسبة 17٪ تقريباً. وتحتل المركز الثالث بالنسب للفئات المجاورة لها، وأخذ الخطاب النقدي العروي على الفكر اللاتاريخي (التقني)، غلبة المنطق العلمي على التفكير النظري و"الازدواجية المنطقية : منطق الفعل ومنطق الفهم" [40] كما أخذ عليه كذلك لجؤه للطريقة القياسية وأتهم الفكر الليبرالي بالانتقائية وأنه يعاني من الازدواجية.

أما العبارات النقدية التي عرت الفكر العربي بشكل عام والتي مثلث نسبة 20٪ تقريباً - كما يوضح الجدول رقم (8) - فنلخصها في النقاط التالية :

إن الفكر العربي يميل إلى كل نزعة جبرية سواء ذات طابع مادي أو أخلاقي، ويرحب المفكرون العرب بكل نزعة حتمية[41].

بقي الفكر العربي في مجمله وفيا للنظرية المعرفية القديمة، كما اجمع عليها فلاسفة و متكلمو العهد الوسيط[42].

---

(39) المصدر نفسه، ص37.

(40) العروي (عبدالله): الأيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص160.

(41) يلتقط الفكر العربي النزعات الجبرية "أكانت ذات طابع مادي مع أوغست كونت، أو ذات طابع أخلاقي مع الكسى ذي طوفيل،(...) إلا أن جبرية ماركس، حسب تأويل أنصاره العرب، أعم وأشمل من غيرها، فتفضل لذلك السبب بالذات. يرحب المفكرون العرب بكل نزعة حتمية لأنهم يستطيعون بها أن يردوا اختلافاً اتسع وتعمق مع مرور السنين إلى أن استعصي عن كل استدراك إلى ميل ضئيل جداً، بل اتفاقي في بدايته".

المصدر نفسه، ص179.

تحليق المفكرين العرب في عالم الإمكان، باستبعادهم أي معرفة موضوعية، فهم ينتظرون المستقبل و يحتقرون الحاضر، لذا رفضوا "الوضعانية والماركسية بصفتهما منهجين منفتحين على غير المعلوم، ويقبلونهما فقط كمذهبين مكتملين صالحين لتبرير ما يريدون"[43].

غلبة الطريقة القياسية، أو ثنائية الإلحاق والتشبيه، "ليس الغرض هنا تبرير أو تفنيد الطريقة القياسية، بل إظهار أنها عامة، غالبة على كل من يكتب في الشؤون العربية "[44] لم يطعن الخطاب النقدي العروي في الطريقة القياسية كطريقة ووسيلة للمعرفة في حد ذاتها، إنما لاحظ أنها الطريقة الغالبة على الفكر العربي دون غيرها، و العلة في ذلك ما ورد في الخطاب المدروس ، "لا أحد منا يستخدم حق المنهج الوضعاني. كلنا يلجأ إلى الإلحاق و التشبيه، وان أدى ذلك إلى ابتسار و إفقار"[45]، وفي هذا النص اتهم الخطاب الطريقة القياسية بطريق غير مباشر بأنها المسؤولة عن إفقار و ضعف الفكر العربي، ولكنه لم يناقش كيف؟ ولماذا؟ وهل هناك بديلاً عنها.

لقد سطا العرب في الماضي على أرسطو، ونراهم اليوم يتعاملون مع ماركس بنفس الطريقة[46] .

اتسام الفكر العربي بالانتقائية "ما من مذهب فكري عندنا إلا وهو مزيج من أصول مختلفة ينتقى من ذخائر الإنسانية "[47].

---

(42) المصدر نفسه، ص145.
(43) المصدر نفسه، ص189.
(44) المصدر نفسه، ص159.
(45) المصدر نفسه، ص160.
(46) المصدر نفسه، ص186.
(47) المصدر نفسه، ص90.

إن المؤلفات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لا تعلو قليلاً عن التلخيص والتبسيط[48].

يتسم الفكر العربي بالتجزيئية[49].

إن الفكر العربي لم يستوعب مكاسب العقل الحديث من عقلانية، وموضوعية وانسية، ونجد في الخطاب النقدي العروي دعوة ملحة إلى ضرورة استيعاب الفكر العربي لتلك المكاسب "ليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة، بقدر ما هو وعي بنقص خطير ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن "[50] هكذا وصل الخطاب النقدي العروي بعد تشريحه الفكر العربي إلى نتيجة مؤداها، معالجة هذا الفكر بتوجيهه إلى استيعاب مكاسب العقل الحديث، لتلافي النقص الخطير الذي يعاني منه، والمتمثل في سيطرة مطلقات العصور الوسطى عليه.

ننتقل بعد معالجة أشكال الوعي، والفكر العربي، الذي تبنته الأيديولوجيات العربية، إلى النقد الذي أماط فيه الخطاب المدروس اللثام عن خصائص الأيديولوجيات العربية وأفعال القوى المحركة لها بشيء من التفصيل.

سادساً: نقد الأيديولوجيات العربية:

أ ـ نقد الأيديولوجية الإسلامية (السلفية):

قبل أن نتناول نقد الخطاب النقدي العروي للأيديولوجية الإسلامية، نقف عند نقطتين، تحديد الخطاب المدروس لمفهوم الإسلام أولاً وللأيديولوجية الإسلامية ثانياً.

(48) المصدر نفسه، ص58.

(49) العروي (عبدالله): الأيديولوجية العربية المعاصرة. (1979)، ص17.

(50) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي. ص17.

استبعد الخطاب النقدي العروي شكلين من أشكال الإسلام في نقده "لانعني بالإسلام هنا، مجموعة القواعد الفقهية المأخوذة من القرآن والسنة كما يفعل المسلمون والمستشرقون على السواء كما أننا لا نعني به التعبير الجديد الذي يصطبغ بلون الإنسية والليبرالية كما نجد عند بعض المؤلفين المتأخرين المتأثرين بالاستشراق" [51] لكن نقد الخطاب المدروس يتناول الإسلام الذي يمثل اعتقاد أغلبية المفكرين، ويحدد ملامحه في أربعة نقاط يمكن أن نلخصها فيما يلي :

ينتهج القومية كمبدأ، لأنه ينظر إلى الماضي القريب كانحطاط غير مبرر، يجب استدراكه، وتشييد المستقبل المزدهر الذي وعدنا الله به.

يعادي النظام الرأسمالي.

يدعو إلى مساواة غير متأصلة في التركيب الاجتماعي.

يتميز بصبغة طوباوية ضمنية، ترفض التحاكم إلى الواقع مدعية أن النظام الذي تصبوا إليه لم يطبق بعد، ويشترط على المسلمين أن يعودوا إلى إسلامهم الأصلي[52].

الخطاب النقدي العروي حسب المعطيات السابقة إذن لا ينتقد الإسلام كعقيدة، وإنما يشخص الإسلام عندما يتخذ صورة أيديولوجية غير مطابقة، ترفض التحاكم إلى الواقع، وبالتالي تنفي التاريخ.

أما الأيديولوجية الإسلامية فيميزها في كونها تختلف عن الإسلام الفقهي من جهة ومغايرة للإسلام الذي يطابق سلوك العامة من جهة أخرى[53].

---

(51) المصدر نفسه، ص156-157.

(52) المصدر نفسه، ص157.

(53) وجاء في الخطاب المدروس "هذه الأيديولوجية (أي الإسلامية)* هي التي تؤثر اليوم في معظم المفكرين عندنا. ولا يضيرها في شيء أن نلاحظ عليها أنها تغاير الإسلام الفقهي،

لا ينكر الخطاب النقدي العروي دور الأيديولوجية الإسلامية (السلفية) عبر التاريخ العربي، مما جعله يميز بين صورتين للسلفية، يربط كلاً منهما بمجالها التاريخي، وبمستوى التفكير السائد قبلها ـ كما فعل ماركس عندما نظر إلى البورجوازية نظرة إيجابية بالنسبة لتفكير السائد قبلها ـ نجد الخطاب النقدي العروي يقدر الدور الإيجابي، الذي لعبته السلفية في مرحلة من مراحل التاريخ العربي، فشكلت في نظره ثورة بالنسبة لمستوى التفكير السائد قبلها "بالنسبة لهذا المستوى من التفكير كانت الحملة السلفية ثورة فعلية، حررت العقول من قيود الحاضر والماضي القريب باسم الماضي البعيد، ويجب أن نقدرها حق قدرها "[54] كانت هذه صورة السلفية في الماضي، وتبرز صورة السلفية في الحاضر[55]، التي استمرت على نفس المنهاج العام للصورة الأولى، ولكن ذلك المنهاج تجاوزه العصر في الوقت الراهن، ولذا دعا الخطاب المدروس إلى أن الحكم على السلفية يجب ألا يبنى على دورها في الماضي فقط، وإنما يجب النظر إلى الدور الذي تقوم به في الوقت الراهن، ومدى تلبيته لمتطلبات العصر، وما وصلت إليه المجتمعات الأخرى التي تجاوزتنا وتهددنا.

ويوضح الجدول رقم (9) العبارات النقدية التي كشفت الغطاء عن الأيديولوجية الإسلامية، حيث بلغت 44٪ تقريبا من مجمل النقد الموجه إلى

أو إنها لا تطابق سلوك العامة الذي مازال يخضع لظواهر الأديان الطبيعية ويتضمن ميثولوجيات بعيدة كل البعد عن فلسفة التوحيد، كما ربط الخطاب المدروس بين سيطرة هذه الأيديولوجية على الفكر العربي منذ ما يزيد عن قرن ونمو البوروجوازية الصغيرة. المصدر نفسه، ص158.

* (أي الإسلامية) أضفتها إلى النص لإيضاح المعنى للقارئ.

(54) المصدر نفسه، ص34.

(55) لاحظ الخطاب المدروس تراجع التيار السفلي "بل التيار السفلي نفسه اضطر إلى التراجع في هذا الميدان والتقى مع ما كان يسميه بالدين الخرافي وأصبح من العبث فصل السلفية كما كانت في عنفوانها عندما حاربت الحكم الأجنبي عما آلت إليه في الحكم الوطني" المصدر نفسه، ص37.

الأيديولوجيات العربية الثلاث، بذلك تكون الأيديولوجية الإسلامية (السلفية) على رأس القائمة النقدية، فما المآخذ التي سجلها الخطاب النقدي العروي على هذه الأيديولوجية ؟

قسمنا النقد الذي عرى فيه الخطاب المدروس الأيديولوجية الإسلامية إلى جزئين، نتناول في الجزء الأول نقده لصفاتها وخصائصها، وفي الجزء الثاني نقده لأفعال القوى المحركة لها.

الجدول رقم (9): إحصاء العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (الأيديولوجيات العربية والقوى المحركة لها)

الفئات	الأيديولوجية العربية عامة	الأيديولوجية الإسلامية والقوى المحركة لها (السلفي)	الأيديولوجية الليبرالية والقوى المحركة لها (الزعيم السياسي)	الأيديولوجية القومية والقوى المحركة لها (التقنوي)	مجموع التواترات
التواترات	32	108	41	60	241
النسبة المئوية	٪13	٪45	٪17	٪25	

1 ـ نقد الصفات والخصائص:

كشف الخطاب النقدي العروي عن صفات وخصائص الأيديولوجية الإسلامية والقوى المحركة لها، وقد صنفناها كما يوضح الجدول رقم (10) إلى صفات نعت بها القوى المحركة للأيديولوجية الإسلامية، وأخرى نعت بها الأيديولوجية الإسلامية بشكل عام، وقسمنا النعوت الموجهة إلى القوى المحركة حسب الصيغة التي وردت بها، وقد جاءت في صيغتين، صيغة المفرد حين نعت حاملها بلفظ الشيخ، ثم نقد وعدد خصائصه، وهي العودة إلى النص، والعودة إلى الماضي، عابد للتراث، مفتون بالتاريخ، الاحتماء بالتاريخ، منهجه انتهازي انتقائي، منطقه منطق المنفعة.

وترد في الخطاب النقدي العروي نعوت في صيغة الجمع، وبإسلوب

ناقد لا يخلو من سخرية عندما نعت، متبنى الأيديولوجية الإسلامية بـ (هؤلاء المشايخ)، كما يصفهم بـ (الأولياء الخاشعين) .

ونجد في الخطاب المدروس أوصافاً نقدية، تصف الأيديولوجية الإسلامية بأنها تقليدية ومتخلفة، وانتقد خصائصها، وهي الازدواجية والتجزيئية، والانتقائية، كما أن فكرها محافظ "وهذا الفكر السلفي كان سبب التخلف وسيبقى سبب التخلف"[56] نلاحظ أن هذا الرأي في الخطاب العروي يتناقض مع رأي سبق أن أوردناه، عندما أشاد بدور السلفية في حقبة من حقب التاريخ العربي الإسلامي في فترة الاحتلال.

2 ـ نقد أفعال الأيديولوجية الإسلامية (السلفية):

استنكر الخطاب النقدي العروي أفعال القوى المحركة للأيديولوجية الإسلامية ؛ فهم يطالعونا بين الحين والأخر، بإحياء نفس المقولات أي "بترديد اسطوانة واحدة لا تتجدد أبداً ضد الأفكار المستوردة، والغزو الفكري والروحي والاكتفاء بالأيديولوجيا التقليدية (التراث العربي الإسلامي) التي تكون نظاماً عقائدياً كافياً شافياً قادراً على تزويدنا بكل ما نحتاج إليه من حلول لكل مشكلات العصر"[57] كما نقد الخطاب المدروس الاتجاه المدافع عن التراث "من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث وعلاوة على ذلك، بكيفية تقليدية، ففضلت أن أسلك طريقاً آخر"[58]، انبرى الخطاب النقدي العروي لمواجهة المفكرين الداعين إلى إحياء التراث محاولاً إحراجهم بطرح عدد من التساؤلات عليهم مثل "أين الاقتصاد الإحصائي؟ اجتماعيات الثقافة؟ تنظيم المعامل السياسية النقدية؟ العلوم اللسنية؟ قواعد التغذية ؟تربية النسل؟ علم النفس التجريبي؟ قواعد

(56) المصدر نفسه، ص223.
(57) المصدر نفسه، ص59.
(58) المصدر نفسه، ص59.

البيبلوغرافية؟ قواعد ترميم التحف الفنية"[59] أين الأيديولوجية الإسلامية المتقوقعة داخل التراث العربي الإسلامي من هذه الأشياء كلها؟ بهذه الأسئلة وغيرها يهاجم الخطاب النقدي العروي هذه الأيديولوجية، وعلى ضوءها حدد مساره الذي سيسلكه، وهو فتح باب الصراع والمواجهة مع الفكر السلفي وأيديولوجيته الإسلامية، متسلحاً بالفكر الحديث خاصة المنهج التاريخاني.

طفق الخطاب النقدي العروي إلى مواجهة القوى المحركة للأيديولوجية الإسلامية (السلفية)، كونهم يرون أن الصراع بين الغرب والشرق مازال يدور في إطاره التقليدي، يتخذ صورة نزاع بين الإسلام والنصرانية، بالرغم من الاختلاف بين الوضعيتين، ونقد مسلك السلفيين الذي يبرر هزائم العرب المتوالية، إذ هم يعرفون أسبابها مسبقاً "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا"[60]، هذا المسلك الذي انتهجه السلفيون جعلهم لا يدققون في شخص العدو، وإنما ينظرون إليه على إنه "مجرد آلة لقضاء الله على كل مسألة تعرض المجتمع إلا وتذوب بين يدي الشيخ في علاقات المخلوق بربه. وهذا موقف صالح لكل زمان ومكان (. . .) مهما كانت فداحة الانكسار (. . .) فإن أسبابها وأغراضها معروفة معرفة تامة ونهائية"[61] ونستنتج من هذا النص النقدي المآخذ التالية التي أخذها الخطاب النقدي العروي على أفعال السفلي : الرؤية غير الواعية للعدو، عمله الذي يتسم بالتواكل وليس الاتكال على الله، جمود رؤيته والحلول التي يقدمها للمشاكل المعروضة عليه، ومعرفة أسبابها معرفة مسبقة ومطلقة ونهائية. وبها يقطع الطريق أمام أي نقاش مثمر يحاول أن يقدم حلاً للمشاكل المعروضة، لأن الحلول لدى السفلي كما أسلفنا جاهزة وتامة.

(59) المصدر نفسه، ص59.

(60) سورة الإسراء آية (16).

(61) العروي (عبدالله): الأيديولوجية العربية المعاصرة. (1995) ص39.

الجدول رقم (10) يبين صفات وخصائص الأيديولوجية الإسلامية (السلفية) وخصائص وأفعال القوى المحركة لها

الصفات والخصائص			أفعال القوى المحركة للأيديولوجية الإسلامية
أحياء		جمـــاد	
مفرد	جمع		
الشيخ – خصائصه – العودة إلى النص – العودة إلى الماضي – عابد التراث – مفتون بالتاريخ – الاحتماء بالتاريخ – منهجه انتهازياً – انتقائياً – منطقة منطق المنفعة	– هؤلاء لمشايخ – الأولياء والخاشعين	تقليدية ومتخلفة . – الفكر المحافظ الرجعي – خصائصها – الازدواجية – التجزيئية – الانتقائية – الفكر السلفي كان سبب التخلف في الماضي وسيبقى سبب التخلف في الحاضر	– يردد اسطوانة لا تتجدد أبداً – يعود إلى النص وبالطبع لا يجد سوى الالفاظ . – لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي، أي كنزاع بين النصرانية والإسلام . – يرى الشيخ في العدو مجرد آلة لقضاء الله . – كل مسالة تعرض للمجتمع إلا وتذوب بين أيدي الشيخ في علاقة المخلوق بربه . – لا يجيب إلا على سؤال يطرحه الآخر . – سبب ضعفنا عند السلفي هو الإعراض عن الرسالة والتنكر لدعوة الإسلام . – الخلط بين المفاهيم.

ملاحظـــات:

1 ـ استوحينا هذا الجدول من منهج حقول الدلالة الذي يعمل به معهد سانت كلود بفرنسا. ونظراً لطبيعة اللغة الفلسفية ذات الطابع الإشكالي، فإنها لم تنصع لهذا المنهج، لهذا فإن هذا الجدول لا يطابق تلك الجداول بل هو مستوحى منها فقط.

2 ـ خلى الجدول من خانت أفعال انتهت لأن أفعال الأيديولوجية الإسلامية باقية كلها في جدول أعمالها.

اتهم الخطاب النقدي العروي الأيديولوجية الإسلامية، بأنها غرست المنزع القدري الجبري في التفكير، ووضعت غشاوة على أعين الباحثين العرب، وسيجت عقولهم بالنص.

من أفعال الشيخ التي انتقدها الخطاب المدروس، نظرة الشيخ (السلفي)، التي لا تتصف بالشمولية، فهي لا تدرك إلا الوعي الهامشي الخافت، المتمثل في حركة الاستشراق وهي حركة" (...) مبعدة عن محرك المجتمع الغربي أي الصناعة العصرية"[62] تلك النظرة التي لم تبن على أسس علمية، وإنما على أسس وجدانية[63].

كما أخذ الخطاب موضوع الدراسة على السلفي ودعوته إلى رفض الغرب قبل الأوان، أي قبل أن تتعادل القوى بين أوروبا وغيرها "كما يطالب بذلك السلفيون، دعوة فاشلة باعتراف المعنيين بالأمر نفسهم"[64] عندما يقبلون الجانب التطبيقي منه.

عرى الخطاب النقدي العروي بعض المفاهيم السلفية، "منذ أن نشأت الحركة السلفية وهي تخلط بين الديمقراطية في مفهومها العصري والشورى في مفهومها القديم"[65] هذا الخلط من وجهة نظر الخطاب المدروس، أدى بالرغم من نتائجه الحميدة في بعض الأحيان إلى تأخر الوعي السياسي في البلاد العربية والإسلامية خاصة في المرحلة التي تلت التحرر من الاستعمار.

وأماط الخطاب المدروس اللثام عن أهم أعمال المفكر السلفي، ذلك العمل الذي يعتبر علامة مميزة له، إنه المنهج، منهج السلفي، "المبني على أن الحقيقة موجودة كاملة في مكان ما وفي زمن ما، يكشف عنها من حين

---

(62) المصدر نفسه، ص55.

(63) المصدر نفسه، ص40.

(64) العروي (عبدالله): ثقافتنا في ضوء التاريخ. ص167.

(65) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي. ص40.

إلى حين ودفعة واحدة، ولا تعرف بالتدرج وفي أوجه محددة متغايرة، تحتمل المراجعة الشاملة المتكررة"[66] لقد أخذ الخطاب المدروس على المنهج السفلي لجوءه إلى ضمانة الماضي لإنجاز الحلول والإصلاحات التي يتطلبها الحاضر، "واللجوء إلى منهج الماضي يمنع من فهم إنجازات العصر الحديث، التي ضمنت كلمات حرية ومساواة وكرامة مفهوماً موضوعياً، وبانعدام الإدراك، تنعدم إمكانيات الإنجاز الفعلي"[67] ونظراً لخطورة المنهج السلفي، وتأثيره السلبي على المجتمع، يرى الخطاب موضوع الدراسة أن كل فكر يخضع للمنهج التقليدي (السلفي) مهما كانت مواقفه الاجتماعية والسياسية فإنه يخدم ويقوي الفكر السلفي دون وعي منه، أو رغماً عنه - حسب تعبير الخطاب النقدي العروي - لأن سيادة الفكر التقليدي (السلفي) تؤدي من الوجهة الاجتماعية إلى تركيز صراع الفئات الاجتماعية، ولأن مصلحة الفئة المسيطرة تستدعي استعمال هذا المنهج بالرغم من أن الأخذ به في مثل هذه الظروف لا يعين على التقدم، بل يحافظ على الوضع القائم ويعمق مراكز التقليد، ولا تقتصر سلبيات المنهج التقليدي على المجال السياسي، بل يمد نسيجه ليغطي ويغلف الإنتاج العصري، "إن المنهج التقليدي هو المتغلب حتى في الإنتاج العصري.وليس نقده (تقييمه) عملية مجانية بل واجباً فكرياً ومن المؤسف أن المثقفين (...) يطمسون الاتفاق المبدئي وليس الحاصل حول منهج يناقض منهج الأيديولوجيا المسيطرة. يظنون أن المنهج التقليدي ذوى واندثر مع إنه مازال يؤثر كبير الأثر لأسباب اجتماعية حقيقية تفسر استمراره لكنها لن تجعله أبداً أداة ناجحة للتطور والرقي"[68] بتأملنا لهذا النص نجد أن الخطاب المدروس يسجل استياءه من تغلب المنهج التقليدي، حتى في ذلك الإنتاج الذي يدعي أنه عصري، لأنه

(66) المصدر نفسه، ص42.

(67) المصدر نفسه، ص20.

(68) المصدر نفسه، ص42.

يعمل بالمنهج التقليدي دون وعي. كما سجل استياءه من المثقفين الذين لم يعملوا على كشف هذا المنهج الذي يناقض كل توجه عصري يسعى إلى التطور، ظناً منهم بأنه قد مات واندثر، بينما يعمل المنهج التقليدي، بطريقة لا شعورية لتطوير كل ما هو عصري ومحاصرة كل جديد وتوجيهه بما يتلاءم معه. وبناء على النتائج المترتبة عن المنهج التقليدي وضع الخطاب المدروس نقد وتقييم هذا المنهج في منزلة الواجب الفكري، المفروض على المثقفين، الذي يجب عليهم أداؤه، مشاركة منهم في دفع عجلة التطور والرقي في المجتمع التي لا يمكن أن تتقدم بالمنهج التقليدي.

انتقد الخطاب المدروس تأويل الشيخ للتاريخ، الذي يعيد به توازنه في كل مرة، ونترك هذا الجانب إلى الفصل الخاص بالنقد التاريخي.

ب ـ نقد الأيديولوجية الليبرالية :

كشف الخطاب النقدي العروي الغطاء عن الأيديولوجية الليبرالية العربية، التي سادت دولة ما بعد الاستقلال، وإن كانت، "هذه الرؤية الليبرالية لا تزال حية فاعلة"[69] فهي توجد بصورة مختلفة في جميع الدول العربية.

يوضح الجدول رقم (9) أن نسبة العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (الأيديولوجيات الليبرالية)، قد بلغت 17٪ تقريباً من مجمل العبارات النقدية التي استهدفت الأيديولوجيات الثلاث، وهي بذلك تحتل المركز الثالث بعد (الأيديولوجية الإسلامية) و (الأيديولوجية القومية) .

1 ـ نقد صفات وخصائص الأيديولوجية الليبرالية العربية وأفعال القوى المحركة لها :

---

(69) العروي (عبد الله): الأيديولوجيا العربية المعاصرة، (1995). ص45.

قسمنا صفات وخصائص الأيديولوجية الليبرالية والقوى المحركة لها - كما فعلنا عند عرضنا للأيديولوجية الإسلامية - إلى ثلاث أصناف، نقد آتي في صيغة المفرد وآخر في صيغة الجمع، وثالث قصد الأيديولوجية الليبرالية بشكل عام كما يوضح الجدول رقم (1)

فمن النعوت النقدية التي وردت في الخطاب المدروس، والموجهة إلى القوى المحركة للأيديولوجية الليبرالية، في صيغة المفرد الزعيم السياسي، الذي يمتلك قدراً لابأس به من الثقافة والخبرات (هذا النائب المحامي) الطبيب، أو الصحفي، أو أستاذ الجامعة، ينعت الزعيم السياسي تارة بالزعيم الجديد ؛ وهو رجل قانون وسياسة، وتارة أخرى بالرجل الجديد[70].

الجدول رقم (11) يبين صفات وخصائص الإيدولوجيية الليبرالية وأفعال القوى المحركة لها

الصفات والخصائص			الأفعال	
أحياء		جماد	انتهت	لم تنته
مفرد	جمع			
الزعيم السياسي الزعيم الجديد وهو رجل قانون وسياسة رجل جديد هذا النائب المحامي أو الطبيب أو الصحفي او الأستاذ الجامعي	الليبراليون المغاربة، يبدو باهتين .	هذه الرؤية الليبرالية لا تزال حية فاعلة. فترة ليبرالية عاطلة مائعة في المغرب الليبرالية في المغرب لا تزال واثقة من نفسها، الليبرالية المصرية أبانت عن عجزها و فقدت هيبتها. التعلق بالمظاهر.	حصر علل التاخر في الاستبداد استطاع الزعيم السياسي أن ينقذ هو الأخر العقيدة الإسلامية بنفيه أن تكون من عوامل انحطاط المسلمين.	يخدع نفسه و غيره. يعلم لا يمتلك من السلطة إلا الاسم ينعزل عن الشعب يقبل ما كان يرفضه يقف عند الحد الذي يرسمه أستاذه الليبرالي يؤول التاريخ الإسلامي إلى حد الشطط

جاءت في الخطاب النقدي العروي نعوت نقدية في صيغة الجمع مثل :

(70) المصدر نفسه، ص44-45.

وصفه الليبراليين المغاربة "على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم الحزبية، يبدون باهتين مقابل أقرانهم المشارقة"(71).

كما وصف الخطاب النقدي العروي الليبرالية في المغرب بصفات متعارضة ؛ فهو ينعتها أحياناً بأنها مازالت حية وفاعلة وواثقة من نفسها، ويصفها أحياناً أخرى بأنها، "فترة ليبرالية عاطلة ومائعة"(72) وألح الخطاب المدروس على ضرورة كشف الأقنعة، التي تتستر وراءها الليبرالية، من أجل إرجاعها إلى مجالها الطبيعي لتلعب دورها المنوط بها، هذا الدور الذي حققته مثيلاتها في مكان آخر وزمان آخر، هناك في أوروبا في القرن الثامن عشر عندما حاربت التقليد، وثارت على أفكار العصور الوسطى، وحققت قطيعة مع كل ما يربطها بالماضي وشقت طريقها لبناء مستقبلها.

وتناول الخطاب المدروس خصائص الليبرالية بالنقد، فخاصية الليبرالية الأولى هي فشلها وتعثرها، الذي يرى فيه الخطاب، "سبب تعثر المسيرة العربية"(73) فهي قد أبانت عن عجزها، وفقدت هيبتها في مصر، وهي على العكس من ذلك في المغرب إذ ما زالت واثقة من نفسها.

أما الخاصية الثانية التي نقدها الخطاب المعني بالدراسة فهي تعلق العناصر الليبرالية بالمظاهر، التي أدت إلى فواجع، "كما حصل مرارا في البلاد العربية وبخاصة في المغرب سنة 1965"(74).

---

(71) وتتجلى هذه الصفة في إنتاجهم الفكري الذي لا يتعدى الخطب الرسمية، والمقابلات الصحفية الموجهة للاستهلاك الخارجي.
المصدر نفسه، ص69.

(72) وتظهر ميوعة الليبرالية في نظر الخطاب المدروس في إصدارها قانون 10 يونيو 1965 القاضي، بتأميم التجارة الخارجية، وإلغاء هذا القانون بالذات سنة 1993. الذي يدل على عودة النظام الليبرالي.
المصدر نفسه، ص69.

(73) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص 17.

(74) العروي (عبد الله): الأيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص 68.

2 ـ نقد أفعال القوى المحركة للأيديولوجية الليبرالية:

عرى الخطاب النقدي العروي أفعال القوى المحركة للأيديولوجية الليبرالية العربية، فالليبرالي في نظر الخطاب المدروس يخدع نفسه و غيره، وهو، "يعلم أن الخطبة الرنانة التي حررها بعناية تلقى فتنسى"[75] وهو يعلم أنه لا يمتلك من السلطة ألا الاسم، وأن الحاجة إليه لا تتجاوز الحفلات الرسمية، كما أنه يناور ليحتل منصبا عالياً، يخدع نفسه كذلك عندما يعتقد أنه يستحق أن يملك القوة والنفوذ، ينعزل عن الشعب و يحمله مسؤولية العجز والإحباط السائد في المجتمع.

كما انتقد الخطاب المدروس قبول الليبرالي أقوال و أحكام الغرب، التي كان يرفضها، منها إرجاعه العجز و الإحباط، الذي يتسم به العربي إلى تأثير المناخ، والطقس في حياة الشعب.

ومن أفعال الليبرالي العربي التي رفضها الخطاب النقدي العروي وقوفه عند الحد الذي رسمه له أستاذه الليبرالي الغربي، وطأطأة رأسه له بالموافقة على كل ما يمليه عليه[76].

كما أخذ الخطاب المدروس على الليبرالي حصره أسباب تأخر وانحطاط المجتمع العربي في الاستبداد، الذي لا يعد إلا عنصرا واحدا من جملة عناصر شاركت في إرساء هذا الوضع، وربما كل أفعال الليبرالي لا توازي نفيه أن تكون العقيدة الدينية أحد أسباب التأخر والانحطاط، والليبرالي بنفيه هذا قد ارتكب خطأ كبيرا، "وبهذه الوسيلة استطاع الزعيم السياسي أن ينقذ هو الآخر العقيدة الإسلامية، إذ نفى أن تكون من عوامل انحطاط المسلمين"[77] نلاحظ أن هذا النص يتناقض مع نص آخر ورد أثناء تحديد

(75) المصدر نفسه ص 46.

(76) المصدر نفسه، ص 46.

(77) المصدر نفسه، ص 45.

الخطاب النقدي العروي لمفهوم الإسلام، ذلك التحديد الذي استبعد فيه الإسلام كعقيدة من مجال النقد، وفي هذا النص يؤاخذ الليبرالي على استبعاده العقيدة الإسلامية كأحد العوامل التي أدت إلى انحطاط المسلمين، وهذا التناقض ربما يجعلنا نعتقد بأن الخطاب المدروس في نقده للإيديولوجية الإسلامية لم يميز بين مستوياتها المختلفة بالرغم من تصريحه بذلك عند تحديده لمفهوم الإسلام، وإنما نقده ينصب على الأيديولوجية الإسلامية في جميع مستوياتها.

أما تأويل الزعيم الليبرالي للتاريخ الإسلامي، فقد وصفه الخطاب العروي بأنه بلغ حد الشطط، ونرجئ الحديث في هذا المقام إلى الفصل الخاص بالنقد التاريخي.

جـ - نقد الأيديولوجية القومية :[78]

كان من المتوقع حسب ما صرح به الخطاب النقدي العروي، أن تحتل الأيديولوجية القومية مكان الصدارة من حيث تكرار العبارات النقدية الموجهة إليها، ولكن النتائج الإحصائية أظهرت أن نسبة تلك العبارات قد بلغت 25٪ تقريبا كما يوضح الجدول (9) ونجد في الخطاب المدروس تفسيرا لذلك، "هكذا جرى الحوار مع ممثل السلفية والفكر التقليدي، فتغلب شيئا فشيئا، في (الأيديولوجية العربية المعاصرة) على الحوار مع التقدمي العملي، غير المنتمي إلى نظرية ثورية، مع أن الحوار الثاني كان الدافع لوضع الكتاب"[79] وقد يكون السبب الكامن وراء هذه النتيجة، هو تحذير الخطاب المدروس

(78) ملاحظة: عنونا الفقرة (الأيديولوجية القومية) بالرغم من أن الخطاب النقدي العروي لم يستعمل هذا المصطلح، واكتفى بنقد (القومية العربية) وممثلها داعية التقنية، وضعنا هذا العنوان اقتناعا منا بأن القومية العربية تكون أيديولوجية، وإن كنا نشارك الخطاب المدروس في اعتقاده بأنها مهلهلة وغير متماسكة.

(79) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي. ص 62.

للأيديولوجية القومية من مغبة انصياعها وراء المنهج التقليدي، الذي يحمله الخطاب المسؤولية الكبرى في انحطاط المجتمع العربي.

1 ـ نقد صفات وخصائص القوى المحركة للقومية العربية

قمنا بدراسة ورصد صفات وخصائص وأفعال القوى المحركة للقومية العربية التي استهدفها الخطاب النقدي العروي بالنقد، فوجدنا أنها تظهر في صيغة المفرد وخلت من النعوت في صيغة الجمع، لم نجد نعوتا وصفات تتناول الإيديولوجية القومية بشكل عام، ويرجع ذلك إلى أن التقني يفتقد لأي أيديولوجية من وجهة نظر الخطاب النقدي العروي كما يوضح ذلك الجدول رقم (12) .

وصف الخطاب النقدي العروي التقني بأنه شخص غير معروف - عكس الليبرالي ذي الهوية المحددة والثقافة المعروفة - قد يكون ابن عطار، أو فلاحا أو من الأقليات، وينعته أحيانا بالزعيم الجديد، وأحيانا أخرى بداعية التقنية، "شعاره هو : حقيقتنا مستقبلنا وهو التقنية"[80]، ويصفه تارة بأنه ودود وخجول في حياته اليومية.

أماط الخطاب المدروس اللثام عن خصائص داعية التقنية، وكشف أبرز خصائصه كونه ذا ذهنية إرهابية[81] كما لا يقر حرية الاختيار، فيميل إلى الصرامة، ويحمل بدوره حل عسكري لمشكلات المجتمع"[82] من هنا جاء تجويزه للاستبداد، "أن الاستبداد السياسي لا يمنع التقدم والتمدن، بل ربما كان شرطا لازما"[83]، ومن خصائص داعية التقنية، أنه "لا يعرف الشك أو

(80) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص 48.

(81) المصدر نفسه، ص 48.

(82) المصدر نفسه، ص 70.

(83) يؤيد داعية التقنية نظرته بأن انجلترا فرضت سيطرتها على بحار العالم في عهد كرومول المستبد، وأن فرنسا لم تدخل عهد الصناعة إلا في طور نابليون الأول والثاني. المصدر نفسه، ص 47.

التساؤل ولا يعير وزنا للعلم من أجل العلم، ولم يستعجم الغرب كالشيخ، بل يألفه، ويتكلم لغته ويلتزم بمنطقه "[84]، وانتقد الخطاب المدروس أحد الخصائص الملازمة لداعية التقنية، وهي تخففه من أثقال التاريخ، تلك الخاصية التي جعلته يسقط في أحضان الغرب.

الجدول رقم (12) يبين صفات وخصائص الأيديولوجية القومية وأفعال القوى المحركة لها

الصفات والخصائص				الأفعال
أحيـــاء		جمـــاد	أفعال انتهت	أفعال لم تنته
مفرد	جمع			
صفات: ـ أنه شخص غير معروف ابن عطار أو فلاح. – ابن أحد الاقليات. – مجهولا ومهملا. – الزعيم الجديد. – ودودا خجـولا في حياته اليومية. – ذهنيته فهي بلا منازع إرهابية. خصائصه: – داعية التقنية. – لا يعرف الشك أو التساؤل. – لا يعير وزنا للعلم من أجل العلم. – لم يستعجم الغرب بل يألفه ويتكلم لغته. – شعاره هو: مستقبلنا هو التقنية. – متخففا من كل أثقال التاريخ .				ـ يحاكم ويلغي كل ما سبقه. – يلخص إنجازات الغرب في التقنية. – ينفي كل خصوصية. – يلتقي مع منطق الأيديولوجية الإسلامية. – تغليب منطق العمل على منطق الفعل، والمذهب على النظرية. – يلغي التاريخ. – ينقذ التراث مرة أخرى. – لم يستق روح فكرة من سان سيمون والاقتصاديون الإنجليز.

وصف الخطاب النقدي العروي التقني بأنه شخص غير معروف - عكس الليبرالي ذي الهوية المحددة والثقافة المعروفة - قد يكون ابن عطار،

(84) المصدر نفسه، ص48.

أو فلاحا أو من الأقليات، وينعته أحيانا بالزعيم الجديد، وأحيانا أخرى بداعية التقنية، "شعاره هو : حقيقتنا مستقبلنا وهو التقنية"(85) ويصفه تارة بأنه ودود وخجول في حياته اليومية.

أماط الخطاب المدروس اللثام عن خصائص داعية التقنية، وكشف أبرز خصائصه كونه ذا ذهنية إرهابية(86) كما لا يقر حرية الاختيار، فيميل إلى الصرامة، ويحمل بدوره حل عسكري لمشكلات المجتمع"(87) من هنا جاء تجويزه للاستبداد، "أن الاستبداد السياسي لا يمنع التقدم والتمدن، بل ربما كان شرطا لازما"(88)، ومن خصائص داعية التقنية، أنه "لا يعرف الشك أو التساؤل ولا يعير وزنا للعلم من أجل العلم، ولم يستعجم الغرب كالشيخ، بل يألفه، ويتكلم لغته ويلتزم بمنطقه"(89)، وانتقد الخطاب المدروس أحد الخصائص الملازمة لداعية التقنية، وهي تخففه من أثقال التاريخ، تلك الخاصية التي جعلته يسقط في أحضان الغرب.

2 ـ نقد أفعال القوى المحركة للقومية العربية:

عمد الخطاب النقدي العروي، إلى حصر أفعال، وأعمال الداعي إلى القومية العربية، وآخذه على الكثير منها.

أخذ الخطاب المدروس على داعية التقنية - وهو داعية القومية العربية - محاكمته لكل من سبقه، فهو قد ألغى كل ما سبقه ليؤكد أن التاريخ يبدأ منه، ويلومه على إلغائه لدور التاريخ لأن التقنوي بعمله هذا لا يعي النتائج

(85) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص 48.

(86) المصدر نفسه، ص 48.

(87) المصدر نفسه، ص 70.

(88) يؤيد داعية التقنية نظرته بأن انجلترا فرضت سيطرتها على بحار العالم في عهد كرومول المستبد، وأن فرنسا لم تدخل عهد الصناعة إلا في طور نابليون الأول والثاني.
المصدر نفسه، ص 47.

(89) المصدر نفسه، ص48.

الخطيرة المترتبة عليه "غير انه بفعله هذا، يشارك، رغماً عنه، في انقاد التراث مرة أخرى"[90]، جرت عملية الإنقاذ الأولى على يد الليبرالي، عندما نفى عنه أن يكون أحد الأسباب أو العوامل التي أدت إلى انحطاط العرب، وتجري عملية الإنقاذ الثانية على يد التقنوي دون أن يعي، عندما ألغى التاريخ السابق له، ويرجع الخطاب المدروس عمليات الإنقاذ المتتالية للتراث، أي استبعاده كأحد عوامل التخلف والانحطاط العربي، إلى سيادة المنطق والمنهج التقليدي على الفكر العربي.

نفض الخطاب النقدي العروي الغبار عن نظرة التقنوي إلى الغرب، تلك الرؤية التي تلخص إنجازات الغرب في التقنية[91] . مما جعله ينفي كل خصوصية، "يعتقد أن المسيرة البشرية واحدة، فلا يتشكك في منطلقاتها ولا في أهدافها، مسيرة تقاس كما وتفرض تلقائيًا وسائل تحقيقها. ما من مشكلة تعترض الإنسانية إلا ولها حل تقني أكانت اقتصادية أو سياسية، بل حتى إذا كانت تمس الحياة الفردية"[92]، بذلك يصل التقني إلى نوع من الحتمية أو الجبرية، تلتقي مع منطق الإيديولوجية الإسلامية من حيث لا يدري، كما أخذ الخطاب المدروس على التقني تقديمه الصناعة على العلم والثقافة، كما أنه لم يدرس العلم من أجل تأسيس وإرساء قواعده في المجتمع بل اكتفى بالجانب التطبيقي، ومن هنا جاء طغيان منطق العمل على منطق الفعل، منطق الفعل، أي منطق المبادرة والمغامرة والاكتشاف الذي يطبع المنهج العلمي.

كشف الخطاب النقدي العروي الغطاء عن ضعف المرجعية، التي نهل منها التقنوي رؤيته للصناعة والاقتصاد ؛ " (...) لم يستق داعية التقنية روح

(90) المصدر نفسه، ص 47.

(91) يستشهد الخطاب المدروس برأي سلامة موسى الذي يعني الغرب عنده الصناعة وليس شيئًا غير الصناعة.
المصدر نفسه، ص 47.

(92) المصدر نفسه، ص 69.

فكره مما كتبه من سان سيمون أو الاقتصاديون الإنجليز، عندما كانت الصناعة الناشئة تسحر العقول وتلهب العواطف، بل عند المتأخرين أمثال هنري جورج ولز وجورج برنارد شو الذين جعلوا من العلم الحديث مجرد وسيلة لتوفير الراحة والنعيم لعموم الناس"[93] عدم رجوع التقنوي العربي إلى الأصول، كان من الأسباب التي جعلته يتجه إلى الجانب العملي، مهملاً الجانب النظري، بالإضافة إلى ما فرضه الواقع العربي عليه من أولويات. قد يقبل ذلك من التقني في البداية ولكنه يصبح ذلك التوجه مرفوضًا فيما بعد، لأن الدعوة إلى التقنية والأخذ بالجانب التطبيقي لا تمكن من امتلاكها والمشاركة في إنتاجها.

3 ـ الخصائص والأفعال المشتركة بين الإيديولوجيات الثلاث:[94]

بلغت العبارات النقدية التي وجهت إلى الأيديولوجيات العربية بشكل عام نسبة 13٪ تقريبا وهي تكشف عن الخصائص والأفعال المشتركة بينها. كما يوضح الجدول رقم (9)، ونبدأ بنقد الأفعال ثم نردفها بنقد الخصائص.

كشف الخطاب المدروس أن المنتمين للأيديولوجيات الثلاث كل على حده "يقوم بحفر ماضي وعي الغرب"[95] ولا يجيببون إلا على أسئلة طرحها عليهم الغرب "فالشيخ مثلا يجيب على أسئلة طرحها شيوخ الغرب، أي رجال الكنيسة واستعارها لأغراض سجالية (...) كما أن الزعيم السياسي يردد آراء جون لوك ومونتسيكو، وداعية التقنية مواعظ أوغست كونت وهربرت سبنسر"[96]، ذلك يعني أن الغرب (الآخر) حاضر في جميع

(93) المصدر نفسه، ص 57.

(94) تعبير أفعال الإيديولوجية ليس من اختيارنا، بل ما جاء في الخطاب المدروس فرض علينا ذلك، لأنه نسب إليها أفعال معينة.

(95) المصدر نفسه، ص 60.

(96) المصدر نفسه، ص 53.

إجاباتهم، لأن من يبادر بالسؤال يحدد نوع النقاش ومن ثم يوجه مسبقا الجواب.

كما تشترك الإيديولوجيات الثلاث في : نفي واستبعاد التراث العربي، والعقيدة الإسلامية من العوامل والأسباب التي أدت إلى تأخر وانحطاط العرب، الإيديولوجية السلفية التي يجعلها الخطاب النقدي العروي من الأسباب الرئيسية - على الأقل - على صعيد المنهج، التي شاركت بنصيب وافر في تأخر وانحطاط العرب.

الجدول رقم (13): يبين الخصائص والأفعال المشتركة بين الإيديولوجيات الثلاث

الخصائص	الأفعال
- الانتقائية. - التجزيئة.	- لا تجيب إلا على أسئلة يطرحها الآخر . - انقاد التراث أو العقيدة الإسلامية . - عدم انشغالها بقضايا المصير إلا بعد فوات الأوان.

كما أخذ الخطاب النقدي العروي على الإيديولوجيات الثلاث التقائها في عدم انشغالها ومناقشتها المسائل المصيرية إلا بعد فوات الأوان، بعد أن يفرض العدو شروطه وإرادته.

أما الخصائص التي تشترك فيها الإيديولوجيات العربية كما وضح الجدول رقم (13) فهما خاصيتان : الخاصية الأولى هي الانتقائية، انتقت الإيديولوجية الإسلامية من التراث الإسلامي، والفكر الإنساني في عهد النهضة الأوروبية، من فكر الأحرار أعداء الكنيسة ما يخدم أهدافها، وتشاطر الإيديولوجية الليبرالية سابقتها في هذه السمة، عندما قامت - وتقوم إلى الآن - بانتقاء بعض الأفكار وعزلها عن محيطها الاجتماعي، والزمني، وتتجلى انتقائية داعية التقنية في تغليبه الجانب العملي على الجانب النظري، الجانب التطبيقي على الجانب المنهجي.

كما تتميز الإيديولوجيات الثلاثة بالتجزيئية، ونجد في الخطاب النقدي العروي نصا يصف فيه تحليل الفكر العربي وقتئذ لأسباب الهزيمة في (1967) بأسلوب ألفناه منذ قرن من الزمن، "تقدم الشيخ بعمامته وهو يردد: غلبنا بسبب فجورنا وعدولنا عن سامي الأخلاق، جاء الزعيم الشريد صائحا : غلبنا لأن زعماءنا تفردوا بالحكم. وجاء داعية التقنية يطالب بآلات جديدة ومصانع جديدة. (...) ولم ينتبه سوى القليلين، إلى أن إيمان العدو وشورى العدو وتقنية العدو كلها وسائل ربما ذات فائدة وفاعلية، لكن دون العامل الأساسي الذي هو تنظيم مجتمع العدو ونفسانية الفرد عند العدو وعدم عبوديته، رغم الظاهر، لأي مطلق"[97] لم يدرك أي من ممثلي الأيدلوجيات الثلاث بنظرة شمولية أسباب انتصار العدو، بل كل واحد منهم نظر من زاوية واحدة، وحدد السبب، ورأى أنه السبب وراء ما حل بالعرب، بالرغم من إنه يمثل عاملا من مجموعة عوامل تكاثفت و تضافرت وأدت إلى انتصار العدو. تظهر خاصية التجزيئية عند التقدمي الثوري العربي أكثر وضوحا، عندما يخدع نفسه، ويضعف موقفه برفضه التقيد بإيديولوجيا معينة، وانتقد الخطاب المدروس موقف التقدمي هذا ورأى أنه يعبر عن خلاعة إيديولوجية وتهافت وراء النزعات العابرة في الغرب، وهو موقف لا طائل من ورائه[98].

وصل الخطاب النقدي العروي بعد نقد الإيديولوجيات العربية إلى ضرورة تبني إيديولوجية معينة، حتى نستطيع تجاوز الانتقائية والتجزيئية، التي طبعت الفكر العربي منذ بداية النهضة، ووجد الخطاب المدروس مبتغاه في الماركسية، "لابد إذن من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة، والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم

(97) العروي(عبد الله): الإيديولوجية العربية المعاصرة.(1979)، ص15.

(98) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص63.

الحديث"[99] أية ماركسية يعتمد؟ هل أخذ الخطاب النقدي العروي الماركسية بنظرة شمولية؟ وهل أخذ جميع القراءات التي قدمت لها بعين الاعتبار؟ أم انه اختار جانبا معينا منها ليقع في فخ الانتقائية والتجزيئية اللتين اعتبرهما أحد نقاط الضعف في الإيديولوجيات العربية؟ لنترك الصفحات التالية تكشف لنا عن الإجابة.

سابعا: الماركسية التاريخانية لماذا؟

قبل أن نناقش أي ماركسية تبني الخطاب النقدي العروي، ومبررات اختياره، نرى ضرورة الوقوف عند ثلاث نقاط: -

أولهما: كيف اكتشف الخطاب النقدي العروي أن الماركسية هي الجذر الخفي وراء الإيديولوجيات العربية جميعها؟

ثانيها: نقده الماركسية الموضوعية العربية.

ثالثها: أسباب رفضه لبعض القراءات الماركسية سواء في الشرق أو الغرب.

النقطة الأولى:

نجد في الخطاب النقدي العروي أطروحة تدعي ان الماركسية هي الجذر الخفي الكامن وراء الإيديولوجيات العربية الثلاث السلفية، والليبرالية، والقومية (التقنوية) ويرى الخطاب أنها ماركسية يفترضها، "لذا قلنا أنها افتراضية، لأنها حقا البؤرة الكامنة، الأصل الخفي الذي تحيل عليه جميع الأدليج الجزئية التي يسترشد بها المجتمع العربي"[100] ونجد نصا آخر في الخطاب المدروس يكشف لنا أكثر عن علاقة الإيديولوجيات المتفشية في

(99) المصدر نفسه، ص62.

(100) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص186.

الساحة الفكرية العربية بالماركسية، "قررنا فيما سبق أن كلا من تمثل الشيخ والليبرالي والتقنوي (...) يطابق إحدى مراحل تبنين المجتمع (...) عندما يكون في أوج نفوذه وكامل الثقة بنفسه، فإنه يتاخم، بل يتماس مع الماركسية من أحد جوانبه، هذا من جهة ومن جهة ثانية أن لهذه التمثلات الثلاث إشكالية مشتركة، وهذه بدورها تنفتح تلقائيا على الماركسية"[101] إشكالية تجاوز التأخر والانحطاط التي تعم المجتمع العربي في جميع المجالات، جعلت الشيخ ينجذب إلى الماركسية دون وعي منه، " وبما أن الليبرالية لا تمده بأية سياسة علمية واعية، ينجر الشيخ بمحض منطق إشكاليته إلى التطلع إلى اشتراكية تطعم يوما بعد يوما بأفكار وتحليلات ماركسية"[102] أما بالنسبة لليبرالي فقد انتقد الخطاب المدروس فهمه للماركسية، عندما لا يرى فيها سوى نظرية حول التطور الرأسمالي، هذا الفهم الذي يخدم مصالحه، ويروج أفكاره[103]، ووصل الخطاب المدروس إلى خلاصة، "أن الماركسية هي الأساس المنطقي للإيديولوجيا العربية المعاصرة، يعني أنها تمثل التنظيم الفكري الوحيد الذي تتألف فيه جميع فرضيات تلك الأيديولوجيا على اختلاف مذاهبها"[104] فأي ماركسية تبنت الإيديولوجيات العربية؟ أي قراءة من قراءات الماركسية تواءمت مع أغراضها؟ هذه التساؤلات تنقلنا مباشرة إلى النقطة التالية.

---

(101) المصدر نفسه، ص170.

(102) المصدر نفسه، ص171.

(103) يرى الليبرالي مثلا في فشل خطة تأميم المزارع في أوروبا الشرقية، أنه لا يمكن القفز فوق مرحلة الملكية الفردية، كما يرى في عجز العمال عن تسيير المصانع في يوغسلافيا أيام تيتو يرجع إلى أن التخلف الثقافي عند الفئات غير البورجوازية لا يمكن أن نستدركه بتربية سياسة ومذهبية بسيطة.
المصدر نفسه، ص172.

(104) المصدر نفسه، ص176-177.

النقطة الثانيــة :

أطلق الخطاب النقدي العروي على الماركسية التي تفشت في الساحة الفكرية العربية، وتقمصتها الإيديولوجيات العربية بشكل أو بآخر " الماركسية الموضوعية"[105] ويبرر اختياره لمصطلح الموضوعية، لوصف الماركسية العربية، بأنه قد استعمل من طرف الشيوعيين العرب أنفسهم، ولم يشك الخطاب المدروس في تأثير (الماركسية الموضوعية) على الفكر العربي، " أي أنها تفرض نفسها على الفكر العربي كمنتهى، كنتيجة حتمية مضمنة في الأدلوجة التي يؤمن بها ويعمل على ترويجها"[106] وقبل أن نعرض للمآخذ التي أخذها الخطاب النقدي العروي على الماركسية الموضوعية العربية نعرض بإيجاز لأهم ملامحها:

أولا: الناحية الاقتصادية:

إن الاقتصاد كان المنفذ إلى الماركسية في أذهان العرب، مما جعله يرسم منحى محددا للماركسية العربية.

تعرف المفكر العربي على الماركسية، عندما تعرض لمشكل النظام الرأسمالي، "إلا أن الفكر الليبرالي، عندما يعرض لنقاط محددة مثل الإصلاح الزراعي، تأميم القطاع الإنتاجي العصري، سياسة التعليم، غالبا ما يسبح تلقائيا في مياه الماركسية، دون أن يدرك ذلك بكامل الوضوح"[107] أما

(105) يشير الخطاب النقدي العروي، إلى أنه" استعمل عبارة ماركسية موضوعية محاولة منه لرصد وضع عابر وبالغ الخصوصية وضع يجتازه فيما يبدو لي المجتمع العربي حاليا، وهو وضع مجتمع تدعوه حاجة ملحة، فكرية وعملية، في مرحلة محددة من حياته، إلى انتقاء وتوظيف فكر ومفاهيم ونظريات غير متسقة لكنها تعود كلها، من هذا المسلك أو ذاك إلى أصول ماركسية".

المصدر نفسه، ص31.

(106) المصدر نفسه، ص186.

(107) المصدر نفسه، ص173.

بالنسبة لداعية التقنية، الذي يقدم الجانب العملي التطبيقي على الجانب النظري، " عن طريق هذا الجانب العملي، عن طريق الاقتصاد والعلوم المساعدة له، تحكم الدعوة للتقنية اتصالها بالماركسية، تلتقي معها بالضبط حيث تتساوى الماركسية مع جذورها الوضعانية"[108].

وكشف الخطاب المدروس عن توافق الشيخ والليبرالي والتقنوي مع الماركسية الموضوعية إذا تحققت تمثلاتهم، "فإن التمثلات تتضمن فوق ذلك إشكالية عامة تستدعي الماركسية كأفق ومنتهى، تشترك في النقاط التالية : أولا، وحدة التاريخ (...) ثانيا، يسعى الجميع إلى تبرير الخصائص دون المس بالوحدة المفترضة (خصائص كل ثقافة وحدة البشرية) (...) ثالثا وأخيرا، يتصور الجميع مستقبلا تتصالح فيه كل الأمم والثقافات دون أن تدعي إحداها التفوق والانتصار على غيرها"[109] وتساءل لماذا الماركسية بالذات ؟ فكان الجواب الأسباب الآتية:

أولا: الماركسية تبقى وفية لمتطلبات كل رؤية جزئية في المجتمع العربي.

ثانيا: تقدم الماركسية حلا للإشكالية المشتركة بين الإيديولوجيات الثلاث، وهو تجاوز التأخر والانحطاط.

ثالثا : تساعد الماركسية هذه الرؤى بأن تظهر في عبارة أكثر اتساقا، وملائمة للوضع[110].

إن الماركسية الاقتصادية تسلم بأن كل مرحلة اقتصادية تستدعي الأخرى، أي أن كل مرحلة آخذة برقاب الأخرى، وبما أن الفكر العربي يميل إلى كل نزعة جبرية، فقد وجد فيها أنصار الماركسية العرب أعم وأشمل نظرية في هذا المجال.

(108) المصدر نفسه، ص174.
(109) المصدر نفسه، ص174-175.
(110) المصدر نفسه، ص176.

وجد الماركسي الموضوعي في التحليل الماركسي ما يشير إلى كل داء، ودواء[111].

ثانياً : الناحية الاجتماعية :

انتقد الخطاب النقدي العروي استخدام الإيديولوجيات العربية لمفهوم الطبقة، لأغراض سجالية، "استغله الشيخ ضد الغرب، والليبرالي ضد الثقافة التقليدية، وداعية التقنية ليشق لنفسه طريقاً للحكم"[112] كما أخذ على المفكر العربي إعطائه مفهوم الطبقة مدلولاً اخلاقياً بدون وعي منه[113].

الماركسية كمذهب تختزل وتبسط تاريخ الغرب في كونها :

1. تختزل فلسفة الغرب في هيجل، وهذا بدوره يؤول ويبسطه في ماركس.

2. تلخص التاريخ الحديث في ثلاث ثورات اجتماعية [114].

3. تنظر إلى التاريخ الاقتصادي على إنه قصة نشأة وتطور النظام الرأسمالي.

4. تعد الماركسية عصارة التاريخ الغربي، منقحة ومبوبة، ولا داعي لفهم التفاصيل ما دامت الفكرة العامة مفيدة[115].

5. تستعيد دور الماركسية الشرعية في روسيا، "وتكمل بذلك عمل الليبرالية فينحصر مفعولها في نقد الاتجاهات الثورية، بالدعوة إلى ضرورة

---

(111) المصدر نفسه، ص177-180.

(112) المصدر نفسه، ص181.

(113) لمصدر نفسه، ص182.

(114) الثورات الاجتماعية، الثورة الإنجليزية (1688)، الثورة الفرنسية (1789)، الثورة الأوروبية من أجل الدستور (1848).

(115) المصدر نفسه، ص185.

الخضوع لقوانين التاريخ الحديدية"[116].

يتساءل الخطاب النقدي العروي عن سبب تفضيل المفكر العربي للماركسية الموضوعية، ويرجع ذلك إلى كونها "وحين يفضلها المفكر العربي على غيرها فلأنها تبدو له أكثر اتساقا وأكثر انتقادا للغرب البورجوازي"[117] لذلك تصطبغ الماركسية العربية بلون العداء للغرب.

نفض الخطاب المدروس الغبار عن الماركسية الموضوعية ووصفها بأنها مبسطة، ومقنعة وغير واعية[118]، ونظر إليها من خلال زاويتين يراها من خلال الأولى ماركسية واقعية لأنها تلوح في وجدان الأفراد وممارسة الدول، واعتبرها من زاوية ثانية افتراضية لأنها تتقنع وتختفي وراء أقنعة أخرى مثل الديكارتية، وفلسفة الأنوار[119] .لذلك دعا الخطاب المعني بالدراسة إلي ضرورة نقدها وتعريتها حتى يمكن التفكير في كيفية تجاوزها.

ووجه الخطاب النقدي العروي نقدا إلى الوعي العربي، الذي تبنى الماركسية الموضوعية، والوضعانية الغربية لأنه، "يقبلهما معا كنظام جاهز مكتمل يقود إلى الحكم في الطبيعة، ويرفضهما معا كمنهج لفحص أغوار

(116) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص162.

(117) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص186.

(118) يلتقي (مطاوع صفدي) مع الخطاب النقدي العروي في وصف الماركسية العربية بالسطحية، يصف الأول " الماركسيون السطحيون عندما تمسكوا بترسيمة العلاقة بين البنيتين التحتية والفوقية على أساس أن الأولى منفتحة للثانية، وإنما وقعوا في النظام المعرفي التقليدي الذي كان ماركس ثورة شاملة ضده، والحقيقة حتى الماركسيون البنيويون أنفسهم اعتبارا من التو سير، لم ينجو من الوقوع أسرى للنظام المعرفي الذي أرادوا تغييره، خاصة عندما أشاعوا مفهوم الإنتاج / وإعادة الإنتاج بين الحدود والمؤسسات الاجتماعية من أجل تعيين علاقات سببية أي خلفية فيما بينها".
صفدي(مطاوع): نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة.بيروت، مركز الإنماء العربي. 1990، ص39.

(119) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص186.

نفسه"[120]، فبدلا من أن تكون الماركسية وسيلة منهجية، وأداة بحث وتحليل، " وأصبحت هي موضع البحث والتحليل قبل أن تستقر في مضمونها ومؤداها "[121] هكذا تحول الجدل الماركسي على أيدي الماركسيين العرب، من أداة لتحليل الأوضاع اقتصادية والاجتماعية والتاريخية، التي عجز عن تفهمها المنطق العادي إلى موضوع للدراسة، " بل أصبح هو مادة لدراسات تقليدية مدرسية، تنقب عن أصوله ونشأته وأنواعه وميادين استعماله"[122] نبه الخطاب المدروس، القوى المحركة للماركسية الموضوعية اللاواعية، "إذا لم تنقلب وبسرعة إلى ماركسية واعية بذاتها، تظل عقيمة جوفاء بدون أدنى أثر في أعماق المجتمع"[123] وعقم الماركسية الموضوعية، هو الذي يفسر لنا فشلها في الحوار مع الإيديولوجية الإسلامية، هذا بالإضافة إلى أن الأولى أرادت أن تتغلب على الثانية بنفس أدواتها المنهجية وبمنطقها "وهو منطقنا الخفي المركز في ذاكرتنا من قبل أن نخلق"[124]، فطبيعي أن تتغلب الإيديولوجية الإسلامية، "أن الماركسية في هذه الظروف تصبح معتقدا منفصلا، متعاليا عن الحاضر لأنها لا تساعد على حل ألغاز الماضي المندسة في الأنظمة الاجتماعية وفي نفسانية الأفراد"[125] وبانفصال الماركسية عن الهيئة الاجتماعية، "تتحول إلى علامة تمييزية فقط، وبذلك لا تشكل خطرا على الإيديولوجية الإسلامية لأنها لا تعكر عليها بديهية وعيها بذاتها"[126] وهذا ما يفسر - في نظر الخطاب موضوع الدراسة ـ التساكن الإيديولوجي بين الماركسية والإسلام ـ في المجال

---

(120) المصدر نفسه، ص188.

(121) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص64.

(122) المصدر نفسه، ص64.

(123) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص31.

(124) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص162.

(125) المصدر نفسه، ص162.

(126) المصدر نفسه، ص162.

السياسي ـ دون أن يتماسا، وهذا الموقف، هو في صالح الإيديولوجية الإسلامية، التي تحتفظ بالتفوق لتفوق منهجها ومنطقها، ونجاحها في استمالة العواطف، بالرغم من تعارض الماركسية والإيديولوجية الإسلامية، إلا أ ن الخطاب النقدي العروي لاحظ عدم حدوث أي احتكاك أو تصادم بينها في دلك الحين.

أحاط الخطاب النقدي العروي بالنقد البرنامج السياسي للماركسية الموضوعية "هكذا نرى أن نشر البرنامج السياسي استقلال ديمقراطية إصلاح زراعي"[127] فهو في نظر الخطاب المدروس غير كاف لضمان مستقبل الماركسية، الذي يتطلب تجسيدها ترجمة مقولاتها إلى أبحاث اجتماعية عينية تعبد الطريق لتحقيق برنامجها السياسي، ولهذا يدعو إلى ضرورة العراك الأيديولوجي، الذي يمر من خلاله الصراع السياسي لا العكس، ذاك الصراع الذي يمهد الطريق إلى الحرية الفكرية، ثم السياسية وعلى الماركسيين أن يكونوا في الواجهة لتجسيد مقولاتهم في أبحاث عينية.

نجد في الخطاب النقدي العروي أطروحة تدعي، "أن اخفاقات الماضي وتعثرات الحاضر، لا ترمز، في إطار هذا الاتجاه إلى انهزام الماركسية كعقلانية توحيدية كونية، بل تعكس فقط ترددنا العنيد في مواجهة تأخر مجتمعنا الذي عرف السيطرة الأجنبية منذ قرون"[128].

عقد الخطاب النقدي العروي أمالاً كبيرة على الماركسية كأداة ناجعة لدراسة حاضر وماضي العرب، ولكنه اشترط في البداية ضرورة كشف القناع عن تلك العقلانية، "انطلاقا من وعي تام لواقعنا الشامل، فنكون قد تحررنا من أوهام (علوم) خادعة أنتجها انحطاط المدرسة الماركسية في العهد القريب"[129] واعتبر الخطاب المدروس نقد الماركسية الموضوعية وتعرية

(127) المصدر نفسه، ص167.

(128) المصدر نفسه، ص169.

(129) المصدر نفسه، ص169.

إنتاجها دليلا على بلوغنا سن الرشد الفكري، وإننا قد أصبحنا مؤهلين للاستقلال الفعلي، ولا يقتصر نقد الخطاب النقدي العروي علي نقد الماركسية الموضوعية، بل يتعداها إلى نقد بعض القراءات الماركسية، وهذا يوصلنا إلى النقطة التالية.

النقطة الثالثة :

انتقد الخطاب النقدي العروي بعض القراءات الماركسية في الشرق والغرب، [130] وعارض بعض التأويلات المختلفة للماركسية، التي لا ينفى مشروعية وجودها، فكل قراءة مرتبطة بمرحلة معينة تفرضها مجموعة من العوامل والظروف والحاجات المحيطة في المجتمع الذي أنتجها.

كما ميز الخطاب المدروس بين قراءات، أو تأويلات مفيدة وأخرى غير مفيدة للماركسية بالنسبة للعالم الثالث " إن الماركسية العقدية تضمحل وتتفكك مع النجاح في تحقيق أهداف الثورة وتقترب شيئا فشيئا من الماركسية (العلمية) أو الوضعية"[131] ومن بين القراءات الماركسية الأخرى غير المجدية - من وجهة نظر الخطاب المدروس - الماركسية الغربية التي، "تركز على أن الجدلية الملموسة هي الجدلية التاريخية، جدلية الذات والموضوع، وتقرر أن الثورة هي استرجاع الذات لذاتها بعد أن انحلت في الموضوع.."[132] . فالثورة ليست فقط تدارك تأخر شامل أو جزئي، وإنما هو

(130) من التأويلات التي يشير إليها الخطاب النقدي العروي، الماركسية العقدية كما تقدمها مؤلفات الصينيين، والماركسية الإنسية التي اعتمدها غرامشي ويميل إليها سارتروغارودي، والماركسية الليبرالية كما يفهمها الاقتصاديون(روبنسون، سويزي...)، الماركسية المنهجية كما يرسم خطوطها التو سير واتباعه.
المصدر نفسه، ص193-198.

(131) المصدر نفسه، ص198.

(132) وردت في بعض النصوص ثلاث نقط وأحيانا نقطتان دون أن توضع بين قوسين وتتكرر في عدد من النصوص. أما في حالة حذفنا جزء من أي نص فإننا نضع ثلاثة نقط بين قوسين(...).

استرجاع الذات لذاتيتها"[133] بينما الثورة في العالم الثالث ما زالت ثورة استدراكية تعمل على تدارك التخلف والتأخر في مجتمعاتها، أما الماركسية المنفتحة المنهجية كما تجسدها قراءة (التو سير)، فهي قراءة تسعى إلى حل مشكل تحجر الماركسية، وتطمح إلى إثراء التحليلات الاقتصادية في (رأس المال) ؛ فهي قراءة تصور لنا الماركسية مفصولة عن أصولها وظروف نشأتها، وينتج عن الأخذ بهذه القراءة - من وجهة نظر الخطاب المدروس - ثلاث نتائج خطيرة هي:

1. ضعف موقف كل من يدعو إلى اعتماد الماركسية كنظام فكري شامل.
2. يقوي ضمنيا موقف السياسي التقدمي، الذي لا يريد أن يضيع وقته في الجدل العقيم.
3. يقوي الموقف الفكر السلفي، الذي برى في أزمة الماركسية مصداقا لما يرمي إليه من رجوع إلى الأفكار الموروثة، بذلك تتقوى السلفية الحنينية العاجزة كما أنها تضع الزمن (التاريخ) بين قوسين، فهي في نظر الخطاب المدروس لا تعين على تقويم الاعوجاج الإيديولوجي والاجتماعي، بل تزيد من الخلط الفكري أو التلفيق، كما أن القراءة المنهجية لا امتياز لها على قراءة مثقف العالم الثالث، التي تستعير صورة الإيديولوجية الألمانية"[134].

نستخلص مما سبق أن قراءة التو سير المنهجية لم تغير من مجرى الخطاب النقدي العروي، ولا القناعات، التي يدافع عنها بل يوافق، " (...) على كل ما كان يرفضه التوسير عند لوكا تش وغر امشي"[135] إذ لا وجود لماركسية صحيحة، أو أرثوذكسية يرسمها الباحثون والأساتذة[136] بل على

(133) المصدر نفسه، ص196-197.

(134) المصدر نفسه، ص64.

(135) المصدر نفسه، ص68.

(136) يشير خطاب النقدي العروي إلى أن النقاش حول علمية الماركسية يجب أن يدور خارج الحوار الإيديولوجي، لأن الإيديولوجي لا يقتنع إلا في نطاق الإيديولوجيا.

العكس من ذلك يجب تبني الماركسية التلقائية النابعة من المجتمع، والمستجيبة لمتطلباته، لذلك صرح الخطاب المدروس معلنا " وما زلت مقتنعا أن الأمة العربية الآن في حاجة إلى أن تتلمذ على الماركسية التاريخانية "[137].

أ ـ الخطاب النقدي العروي والماركسية التاريخانية :

برزت استراتيجية الخطاب النقدي العروي، واتضحت معالمه وحدوده، باختياره الماركسية التاريخانية بديلا للماركسية الموضوعية العربية، والإيديولوجيات العربية السائدة على الساحة العربية من جهة، وتفضيله هذه الماركسية على غيرها من الماركسيات الأخرى من جهة أخرى، فما التحديد الذي يعطيه الخطاب المدروس للتاريخانية ؟ لماذا التاريخانية ؟ كيف السبيل إلى فهمها واستيعابها وتعميقها وتوطينها في المجتمع العربي؟

حدد الخطاب النقدي العروي التاريخانية[138]، وأعطى لها الدلالة التالية، " لا أحصر التاريخانية في معناها الضيق كما عند مؤرخي القرن 19 بل أوسع اللفظ إلى اتجاه الفلسفة الألمانية العام من هيجل إلى ماركس "[139] بعد ان قدم لنا الخطاب المذكور هذه الدلالة الواسعة للتاريخانية، ننتقل إلى السؤال لماذا اختار الماركسية التاريخانية؟ يقدم لنا الخطاب النقدي العروي مجموعة من المبررات والأسباب، التي يمكن أن نوجزها فيما يأتي : ـ

---

(137) المصدر نفسه، ص68.

(138) يمكن القول أن هناك تاريخيتان الأولى تاريخانية محافظة تشيع السلبية والركود، وتقدم التبرير اللازم لهما، والثانية التاريخانية التي تفسر السكون والركود، ولكن لا تبررهما لأنها ضد الركود والسكون.

بنسعيد (سعيد): الإيديولوجية والحداثة قراءة في الفكر العربي المعاصر. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987، ص48.

(139) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص176.

تشكل الماركسية مدرسة للفكر التاريخاني بالنسبة للعرب ـ وهذا الأخير مقياس المعاصرة - بدونه تغرق الأفكار في بحر الماضي، وبذلك ترجع إلى أرضية الفكر السلفي. حتى نتفادى تأثير الفكر السلفي، "إن السلاح الوحيد ضد اللاتأثير هو كسب الفكر التاريخي الذي لا يتعلم من دراسة التاريخ كما يتبادر إلى الذهن بل يتطلب الاقتناع بنظرية في التاريخ، وهذه لا توجد اليوم بكيفية شاملة ومقنعة[140] إلا في الماركسية[141] ".

والشيء المهم في التاريخانية، " يجد المثقف غير الأوروبي في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلا من أشكال المجتمع الأوروبي دون أن يرجع إلى أحضان التقاليد"[142].

تخرج الماركسية التاريخانية المثقف العربي من المأزق، الذي يواجهه الليبرالي بين حقيقة الفرد وعقيدة الجماعة، فيوحد بينهما بواسطة مفهوم البراكسيس العمل الإبداعي[143].

---

(140) يشير الخطاب المدروس إلى " أن ماركس يقر الفوارق بين الشرق و الغرب ويعللها، ولكنه في نفس الوقت يحافظ على وحدتها الجوهرية، كما يفسر التطور المتباعد بين المجتمعين بعوامل عرضية مع التأكيد على حتمية عموم العملية الارتقائية، بدون أن يلصق أية تهمة بالسلالة أو العقيدة الدينية، ودون أن ينسب إليها علة التأخر".

العروي (عبد الله): الإيديولوجية العربية المعاصرة.(1995)، ص178.

(141) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص68.

(142) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص163.

(143) مفهوم البراكسيس يشير الخطاب المدروس إلى أن "هناك تفسير خاطئ لمفهوم (البراكسيس) أو الممارسة الإبداعية، يعتمد على افتراض المطابقة الشاملة بين الممارسة والواقع، أي أن انعكاس الواقع في الوعي يكون دائما وأبدا مباشرا واضحا وأن الممارسة الناتجة عن هذا الوعي لا يمكن أن تحيد عن الواقع، من يقول بهذه المطابقة المفترضة(...) ينزلق بالضرورة إلى نوع من التوكل البطولي لأنه يساق للأشياء من حيث يظن أنه يسوقها كما يشاء".

العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص163-164.

أن الماركسية تمكننا من نقد أي واقع مهما كان اسمه وادعاؤه[144].

الماركسية هي الأداة التي تتيح للعرب تمثل منطق الغرب المعاصر، كما أنها تشكل وسيلة لتجاوز التأخر والدخول في دروب التقدم.

تشابه الظروف التي عاش فيها ماركس، والظروف العربية الراهنة، فالماركسية التاريخانية أذن ـ من وجهة نظر الخطاب المدروس ـ تعبر عن ظروف مماثلة، فطبيعيا أن تستعمل مقياسا، لآن تلك الظروف من المنتظر أن تتبلور في أي مكان من العالم غير ألمانيا، و أن المثقف الذي يعيش في ظروف مشابهة لماركس أقدر على إدراك وفهم أقواله، وعليه أكد الخطاب النقدي العروي ـ بالنسبة للعالم الثالث ـ " (...) إن ماركس لا يؤثر فيه إلا إذا ارتدى لباس الإيديولوجية الألمانية، أي احتفظ بإشكالياتها"[145].

ب ـ توطين الماركسية التاريخانية في الفكر العربي:

نجد في الخطاب النقدي العروي إلحاحا على ضرورة توطين الماركسية التاريخانية في الفكر العربي، للأسباب والمبررات التي ذكرناها سالفا، ولكن كيف يتم توطينها؟ وما هي الاقتراحات التي يساهم بها الخطاب المدروس بهذا الخصوص؟

انتقد الخطاب المدروس الدعوة القائلة خذوا الماركسية من كتاب " رأس المال"[146]، لأنها دعوى بقيت بدون صدى زمنا طويلا، كما أن الدعوة لوحدها غير كافية بل، "يجب أن نأخذها كعملية تكوينية، ونتمثل

(144) المصدر نفسه، ص160.

(145) المصدر نفسه، ص181.

(146) يشير الخطاب النقدي العروي إلى أنه " صحيح أن ماركس تطور من الإيديولوجية إلى العلم الموضوعي، لكن يجب المحافظة على العملية التطورية كلها لا الاقتصار على صورة خيالية لماركس العالم كما تستخلص من تحليلات (رأس المال)".
المصدر نفسه، ص184.

في حياتنا الثقافية والسياسية كل مراحلها، وهذا هو الطريق الوحيد للاستيعاب"[147]، ويأتي إلحاح الخطاب النقدي العروي على ضرورة التدرج في أخذ الماركسية، عن طريق تمثل المراحل النقدية المختلفة، التي مرت بها عند ماركس، ويمكن أن نميز في النقد الماركسي تطورا يعكس دلالات متباينة، ومراحل متتالية من النقد التاريخي أو البحث عن أساس للنقد التاريخي، ثم النقد الأنثروبولوجي، إلى نقد الاقتصاد السياسي، ثم الجدل الديالكتيكي، ويؤكد الخطاب المدروس أن القفز بين المراحل، لاختيار نقد الاقتصاد السياسي في (رأس المال) إجراء غير مفيد، وتبقى هذه المرحلة مؤجلة، لأنها لا تتطابق مع ظروف وأوضاع المجتمع العربي، الذي يعاني من التأخر ويحاول استدراكه، فالمرحلة التي تتناسب معه هي مرحلة النقد التاريخي في (الإيديولوجية الألمانية)، لأنه يعالج إشكالية مشابهة، أو مماثلة بل تتطابق مع الإشكالية التي تواجه العالم الثالث في الوقت الراهن[148]، وهي استدراك التخلف، ومحاولة تجاوزه، ووصل الخطاب النقدي العروي إلى نتيجة مؤداها أن تبني الماركسية التاريخانية يجب أن تمارس بل تطبق في أبحاث تاريخية واجتماعية، ولا تختصر في استعارة بعض المبادئ وبصورة مبسطة [149] وبواسطة تلك الأبحاث يستطيع المثقفون العرب غرس مفاهيم النفعية، والليبرالية، والتاريخانية، التي كانت الأساس في البناء الفكري الغربي المعاصر، تلك المفاهيم التي تتيح عدة إمكانيات أمام ا لمثقف العربي، منها البحث في منطق السياسة في البلاد العربية، كما تمكنه من

(147) المصدر نفسه، ص76.

(148) ورد في الخطاب المدروس نص يدعم رأيه المشار إليه أعلاه" لكن يجب أن نقول أن التشابه (بل التطابق) موجود لأنه مؤصل في تكوين ماركس وهو الذي يهمنا هنا، لأن مثقف العالم الثالث لا يرى فيه تشابها ظاهريا بل يراه امتدادا طبيعيا لا محل لنقده، و الأعراض عنه شأن القطيعة مع هيجل".
المصدر نفسه، ص179.

(149) المصدر نفسه، 166.

تخطي آثار الماركسية المبسطة، المبتذلة التي تصور الإيديولوجيات العربية كانعكاس للبنية الاجتماعية العربية، ذلك التصور الخاطئ من وجهة نظر الخطاب المدروس ؛ لأن الإيديولوجيات العربية تعبر عن المجتمع العربي، والمجتمع الغربي الذي تتخذه نموذجا، نتيجة التداخل بين المجتمعين الذي لا يمكن إغفاله[150] ذلك التداخل دفع الخطاب النقدي العروي ليقترح على المثقف العربي أن يسلك طريقا معاكسا، فإذا كانت الذهنيات في الغرب تعبر دائما بصورة مطابقة. تتدرج من البنية الاجتماعية إلى الذهنيات، وتكوين المفاهيم والأفكار[151]، لكن في " حالة ثورة لتدارك تأخر تاريخي، فالعلاقة معكوس، النظرية سابقة للوضعية الملائمة لها "[152] هذه الحالة التي تماثل الوضع في البلاد العربية، خاصة " (...) إذا قبلنا أن مفهوم المستقبل - الماضي يعبر عن تجربة تاريخية فعلية يعيشها عرب اليوم، أفلا يعني ذلك بالضبط أن الادلوجة (الدعوة) سابقة، عمليا وإجرائيا تاريخيا ومنطقيا، على المجتمع؟ "[153]، ومن هذه المعطيات (مفهوما ا لماضي - المستقبل)، والأيدلوجيات العربية انعكاس للمجتمعين العربي و الغربي، اكتشف الخطاب المدروس بان الإيديولوجيات العربية لم تكن انعكاس للواقع المجتمعي العربي، فالعلاقة بينهما معكوسة. " فنقترح نحن نهج طريق معاكس، والبدء بدراسة الادلوجة، أو الدعوة، واكتشاف ما تحمل في طياتها من إيماءات

---

(150) يتضمن الخطاب النقدي العروي الكثير من الاشارات والنصوص التي تؤكد الترابط والتداخل بين المجتمع العربي والغربي، أن الإيديولوجية العربية لا تفهم إلا إذا نظرنا إليها كانعكاس لكلا المجتمعين معا" ما لا يمكن اغفاله بحال هو الترابط بين الإيديولوجيتين العربية والغربية".

العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص254.

(151) في تطور الفكر الأوروبي كانت التجربة العلمية والاقتصادية والسياسية، سابقة للدعوة الإيديولوجية.

(152) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص194-195.

(153) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص203.

لبنية اجتماعية ليست يقينا البنية الراهنة في المجتمع العربي "[154]. ودعا الخطاب النقدي العروي الذين يشككون في هذا المنهج أن يبدأوا بنقد أصولهم، وبواعثهم، التي ينطلقون منها أولا، حتى يمكنهم رفضه.

وصل الخطاب النقدي العروي عن طريق المنهج المعكوس، الذي اقترحه إلى " وجود ذلك العقل الكوني[155] الذي يشترك فيه كل البشر، في سيرورة الفكر الإصلاحي العربي نفسه، إذا قلنا إنه يتوجه تدريجيا بصعوبة وألم وتأسف، نحو التصالح مع الإنسانية الجديدة، إنسانية العهد الحديث "[156] فإذا أصبح العقل العربي نقديا بالفعل فهو يصل تلقائيا إلى نظرة إنسانية شاملة، منطلقا من الخصوصية إلى الكونية[157] محققا الالتقاء مع العقل الكوني، "فيمكن لأول مرة أن يتعرف العقلان الواحد على الأخر ويدشنان عهد حوار حقيقي، آنذاك يمكن استدراك الوقت الضائع وإتمام ما لم ينجز من تطعيم الوضعانية، وجعل الماركسية جدلية فعلا، باختصار تأسيس أنثروبولوجيا حقه"[158] فالماركسية التاريخانية في نظر الخطاب المدروس

(154) المصدر نفسه، ص252.

(155) يعرف الخطاب المدروس العقل الكوني" هو اصطلاح الفلاسفة الغربيين الكلاسيكيين ويعنون به الحقيقة البديهية التي يقر بها الإنسان حيثما كان، ويقابله اصطلاح الإجماع عند الفقهاء والأصوليين، الفرق بين المصطلحين أن الإجماع يعتمد على نص منزل، هو ضامن المطابقة للحق، في حين أن العقل الكوني أصل وحجة في نفسه".
المصدر نفسه، ص201. الذي يشترك فيه كل البشر، في سيرورة الفكر الإصلاحي العربي نفسه، إذا قلنا إنه يت

(156) المصدر نفسه، ص203.

(157) يستشهد الخطاب المدروس في هذا المجال بقول دوستوفيسكي في الخطاب الذي ألقاه بمناسبة تدشين تمثال بوشكين " ما هي بالذات، قوة الفكر القومي الروسي سوى الميل، من خلال أهدافه الخصوصية، إلى الكونية، إلى كمال الإنسانية".
دوستويفسكي: مذكرات كاتب، باريس، غاليمار1951، ، ص632.نقلا عن عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص164.

(158) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص255.

تجعل المثقف العربي يحقق عدة إنجازات في مستويات متباينة، منها تمكينه من امتلاك الحس التاريخي، والوعي النقدي، كما توفر له الانتقال من الخصوصية إلى الكونية، وتمكن الوعي العربي من إدراك الجدلية التي يفتقر إليها، تلك الجدلية التي تمثل الأداة الوحيدة لتجاوز تناقضات وازدواجية، الوعي والفكر والواقع العربي.

كل الآمال التي يعقدها خطاب العروي على الماركسية التاريخانية تبقى رهينة بترجمتها إلى الفكر العربي لغويا وثقافيا، وإنجاز أبحاث في التاريخ القومي والثقافة العربية، التي ينتظر منها أن تثورهما، وبدون تعريب الماركسية بهذه الكيفية تبقى الماركسية في الساحة العربية سطحية، وسنفصل ذلك في الفصل الثاني عندما نقف عند مسألة الترجمة.

ثامناً: أهداف النقد الإيديولوجي في الخطاب العروي:

تتنازع النقد الإيديولوجي في الخطاب العروي مجموعة من الأهداف التي يتوخى تحقيقها.

صرح الخطاب المدروس أنه يتوخى الكشف عن المسبقات المنهجية التي تقف وراء أقوال وأعمال الكتاب العرب[159]، تلك المسبقات التي استعملها البعض منهم بوعي دون أن يصرحوا بها، واستعملها البعض الأخر بدون وعي، لأنهم يرفضونها ولكن رفضهم لها لا ينفي اختفاءها وراء الإجابات التي يقدمونها، لأنهم دائما يجيبون عن أسئلة طرحها الغير والسؤال كما يعلمنا المناطقة يشارك في تحديد نوع الإجابة، إذن الخطاب النقدي العروي" (...) يهدف إلى إظهار انعدام وجود مفكر واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم سالم كليا من تأثير الأفكار الخارجية، وهذه تستوعب في الوقت ذاته الذي ترفض فيه بعنف لأنها تختفي في صورة التساؤلات"[160]

(159) المصدر نفسه، ص25.

(160) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص61.

يقف النقد الإيديولوجي في الخطاب النقدي العروي عند أحد الأهداف المهمة، التي يسعى إلى تحقيقها، " وصلنا الآن إلى النقطة التي كنا نهدف إليها منذ البداية وهي إظهار تعارض الماركسية والإيديولوجية الإسلامية وفي نفس الوقت عدم تأثير الواحدة في الأخرى في شكلها الراهن"[161]، فقد أظهر الخطاب النقدي العروي التناقص بين الإيديولوجية الإسلامية، كإيديولوجية منغلقة ونهائية، مبنية على جملة من المطلقات، ومنطق تقليدي ينتمي إلى العصور الوسطى مع الماركسية كمنهج متفتح على عالم الإمكان، كمنهج جدلي يمكن من دراسة الواقع ويفتح آفاق المستقبل.

يرمي النقد الإيديولوجي العروي، إلى استنبات الوعي النقدي، الذي يمكن المثقف العربي من تجاوز الوعي التلقائي للذات ويمكنه من فهم تداخل المجتمع العربي مع المجتمع الغربي، "ما نعني بالوعي النقدي هو استحضار متلازم ومتزامن لسير وتين تاريخيتين، متحاشيا كل انكفاء وكل انغلاق لتجنب المواقف التبريئية والاستعراضية الرخيصة"[162] الوعي النقدي ممهد ضروري لكل فكر منتج ومبدع وخلاق، يمهد الطريق للعقل ويفتح الآفاق له، بعد أن يطهر الفكر من الشوائب والعراقيل، ويحرره من القيود التي تعيقه عن الإبداع، الوعي النقدي ضروري" كتمهيد للعمل على تغيير الهياكل الاجتماعية"[163] تغيير الهياكل الاجتماعية هي أحد الأهداف البعيدة للنقد في الخطاب النقدي العروي، تغيير تلك البني الاجتماعية العتيقة، وتغيير ثقافتها التقليدية ومنطقها التقليدي، إلى بنى اجتماعية حديثة، وثقافة ومنطق معاصر، وهكذا يتجاوز النقد الإيديولوجي في الخطاب النقدي العروي، النقد من أجل النقد، إلى النقد من أجل التغير، ويتعانق الخطاب المدروس في هذا المرمى مع أهداف ماركس في نقده (الإيديولوجية

(161) المصدر نفسه، ص163.

(162) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995).ص254.

(163) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص18.

الألمانية) وهي أحداث قلب في عملية التفكير، وإحداث تغيير في المنهج والواقع الألماني.

أما الهدف الأهم الذي يرمي الخطاب النقدي الإيديولوجي إلى تحقيقه، الذي يشكل أم المسائل التي يجب أن تطرح في الساحة الفكرية العربية فهو "(...) تحديث العقل العربي"(164) يندرج إذن الخطاب النقدي العروي في إطار الأعمال العربية النقدية التي تسعى إلى تحديث العقل العربي، العقل الذي يمثل الأداة الفعالة لنشاط وفعالية الإنسان، تلك الأداة التي حاول الخطاب المدروس أن يجعل منها أداة تخضع للتاريخ، وتعمل في إطار الفكر التاريخي وبوعي تاريخي نقدي.

نسجل في نهاية هذه الفصل بعض الملاحظات التي قد تسهم في إلقاء الضوء على سؤال طرحناه في ثنايا هذا الفصل وهو هل حاول الخطاب النقدي العروي أن يلعب نفس الدور الذي قام به ماركس؟ سنكون ملاحظتنا في حدود النقد الإيديولوجي.

– ألح الخطاب النقدي العروي على ضرورة البدء بالنقد الأيديولوجي، باعتباره مرحلة ممهدة وضرورية، لنقد الوعي العربي، ومن ثم الفكر والواقع العربي، مما يئن به من أثقال الماضي في جميع صوره، ذلك بالتحرر من عبادة المطلقات، ورفض الخضوع إلى المنطق التقليدي، واستبداله بالمنطق الحديث، منطق الاكتشاف والإبداع.

– ركز الخطاب النقدي العروي، على نقد الإيديولوجية الإسلامية (السلفية) وفكرها المبني على المطلقات والحتميات، وعبادة التراث، وجعلها أحد العوامل الرئيسية، التي أسهمت في تأخر وانحطاط العرب، وقد أظهرنا الاضطراب بين التحفظ الذي أبداه عند تعريفه للإسلام والإيديولوجية الإسلامية اللذين يريد وضعهما على محك النقد، وبين ما يريد بالفعل أن

(164) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص10.

ينقده، وهو الإسلام في جميع مستوياته، وهو الذي أخذ على الليبرالي عدم وضعه العقيدة الإسلامية كأحد عوامل انحطاط المسلمين مما يدعونا إلى طرح السؤال الآتي: ألا يلتقي الخطاب النقدي العروي مع ما ذهب إليه ماركس في مسألة الاستلاب الديني للإنسان عندما اعتبر "نقد الدين هو الشرط الأول لكل نقده"[165] ؟.

- كشف النقد الإيديولوجي العروي الغطاء عن الإيديولوجيات العربية وما تحبل به من مسبقات، تمثلت في استعارتها نموذجا ذهنيا إما من التراث الإسلامي، أو التراث العربي، وقد كونت من خلال هذه النماذج تصورات خاطئة عن الذات والآخر والواقع، وهذا ما ذهب إليه كل من ماركس وإنجليز في (الأيديولوجية الألمانية) في نقدهما للإيديولوجيات السائدة في ألمانيا "اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه، ولقد نظموا علاقاتهم وفقا لأفكارهم عن الله"[166].

وصل النقد الإيديولوجي العروي إلى خلاصة، وهي أن الإيديولوجيات العربية تتوهم أنها انعكاس للواقع والمجتمع العربيين، لكنها في الحقيقة انعكاس لبنيتين اجتماعيتين بنية المجتمع العربي، وبنية المجتمع الغربي، نظرا لتداخلهما، لا يختلف النقد الإيديولوجي العروي في هذه النقطة مع ماركس وإنجليز اللذين كشفا أن (الإيديولوجية الألمانية) وقتئذ كانت انعكاسا لما يجري في إنجلترا وفرنسا من تطور، بذلك تبتعد عن الواقع الألماني، ولا تطرح سؤال العلاقة بين الفكر والواقع، ذلك السؤال الذي يغيب عن الإيديولوجيات العربية حسب النقد الأيديولوجي العروي.

(165) الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، مركز الانماء العربي، الطبعة الأولى، 1988، ص1400.

(166) ماركس (كارل)، وانجلز (فريدريك): الإيديولوجية الألمانية. ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1976، ص19.

التقى النقد الأيديولوجي العروي مع النقد الإيديولوجي لماركس وإنجليز. في الخصائص التي أطلقها كلا النقديين على الإيديولوجيات التي نقدها كل منهما، ومنها، يؤكد النقد الإيديولوجي العروي على اتسام الإيديولوجيات العربية بالتجزيئية حيت تفتقد إلى النظرة الشمولية في نظرتها إلى الفكر والواقع العربيين، كذلك نظرتها للغرب، وانتقد المفكرين العرب بأن أيا منهم لم يقم بنقد شامل للعقلانية الغربية، وإنما كل ما قاموا به هو نقد جوانب مجزأة من هذا الفكر، والنقد الإيديولوجي العروي في ملاحظة هذه على الإيديولوجيات العربية يتعانق مع ملاحظة ماركس وإنجليز عند نقدهما للهيغليين الجدد بتبعيتهم لهيغل وأخذا عليهم عدم نقدهم للنظام الهيغلي بصورة شاملة ، " وان هذه التبعية حيال هيجل هي السبب في أن أيا من النقاد المحدثين لم يقم حتى بمحاولة نقد جامع للنظام الهيغلي (...) أن كلا منهم يعزل جانبا من النظام الهيغلي ويحوله ضد النظام بكامله وضد الجوانب المعزولة من قبل الآخرين على حد سواء"[167] وبذلك اتسمت الإيديولوجية الألمانية بالتجزيئية.

كما كشف النقد الأيديولوجي العروي، اصطباغ الإيديولوجيات العربية بسمة الازدواجية، فهي من جهة متعالية تستعيد تطور الفكر الغربي، ومن جهة أخرى لها أهدافها ولها فائدتها[168] ، كما أن الإيديولوجية الألمانية تصطبغ بذات السمة، فهي من جهة نظريات مجردة، "فإن هذه التطورات الخاصة بالأفكار، هذه الحقارات المؤمثلة والعاجزة، تحل مكان التطورات

(167) المصدر نفسه، ص23.

(168) نجد في الخطاب النقدي العروي النص التالي يصف الإيديولوجيات العربية "حاولت بالعكس أن أظهر أنها كلام دال ومفيد، منظم متماسك، هدفه إرشاد المصلحين إلى مسالك العمل والانجاز، لكني في الوقت نفسه، كشفت أنها تستعيد منطق تطورات الغرب، أو تطور التاريخ الحديث، وبالتالي فهي متعالية، ومستقلة عن حركة المجتمع العربي الذي هو منا طها في الظاهر".
العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص252.

التاريخية الغائبة، أنها تتأصل ويجب محاربتها"[169] كما أنها في الوقت ذاته تمثل مصالح وأهدف فئة معينة وهي البورجوازية الصغيرة.

استعمل النقد الإيديولوجي العروي والماركسي نفس المفاهيم، وهي مفهوم التاريخ، ومفهوم الوعي، ومفهوم الثورة، والجدل.

يختلف النقد الإيديولوجي العروي عن النقد الإيديولوجي عند ماركس وإنجليز في طريقة تقويم الوعي الخاطئ، فيقومه النقد الثاني بربطه بالقاعدة الاجتماعية التي يعبر عنها، " فالوعي لا يمكن قط أن يكون شيئا آخر سوى وجود الوعي، ووجود البشر هو تصورهم حياتهم الواقعية (...) وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فإن الصعود يتم من هنا من الأرض إلى السماء"[170] تصحيح الوعي الخاطئ يكون من خلال ربطه بالواقع، أي الصعود من عالم الواقع إلى عالم الأفكار، بينما نجد في النقد الإيديولوجي العروي دعوة معاكسة، تدعو إلى الهبوط من عالم الأفكار إلى عالم الواقع، تبني إيديولوجية صحيحة ومحاولة زرعها واستنباتها في الواقع العربي، هذا الحل المعكوس تفرضه الظروف العربية من أجل استدراك التخلف ـ حسب الخطاب المدروس - بذلك يقع النقد الإيديولوجي العروي في المأزق الذي حاول الإفلات منه عندما انتقد الإيديولوجيات العربية بتبني نماذج ذهنية جاهزة، وأفكار مسبقة، و ها هو يتبنى نموذجا وهو الماركسية التاريخانية، ويعمل جاهداً على غرسه في الفكر العربي. وهو بذلك يناقض نفسه.

أظهرنا بعض جوانب الاتفاق والتباين بين النقد الإيديولوجي العروي والنقد الإيديولوجي لماركس، وعسانا نكون قد وفقنا ولو قليلا في إيضاح بعض النقاط التي تهم السؤال الذي طرحناه حول علاقة الخطاب النقدي العروي بماركس في هذا المستوى.

---

(169) ماركس (كارل)، وانجلز(فريديرك9: الإيديولوجية الألمانية.ص33.

(170) المصدر نفسه، ص30.

النقد الثقافي

نتناول في هذا الفصل النقدي الثقافي في الخطاب النقدي العروي، الذي شمل العبارات النقدية التي تتضمن نقدا لفئة (الثقافة) وممثليها والعبارات النقدية التي تنتقد فئة (اللغة العربية)، عبر مفاهيم اللسان المقوعد، ومفهوم الاعتراب، ومفهوم الاغتراب، والعبارات التي تشمل نقدا لفئة مفهوم (التراث)، ولفئة مفهوم (الأصالة)، بالإضافة إلى فئة (الترجمة) نظرا لأهمية هذه المسألة بالنسبة للثقافة عامة، وللخطاب النقدي العروي خاصة.

أحصينا العبارات النقدية التي أشرنا إليها أعلاه في العينة المكونة للخطاب المدروس، وقد أعطتنا العملية الإحصائية النتائج التالية:

- احتلت فئة (النقد الثقافي) المركز الثاني بالنظر للفئات النقدية الأخرى في جميع المراحل، حيث بلغت نسبة العبارات النقدية التي استهدفتها 31٪ تقريباً كما يوضح الجدول رقم (3) .

- تمركزت فئة (النقد الثقافي) في المرتبة ؟الأولى في المرحلة الثانية من التحقيب المقترح، فبلغت نسبة العبارات النقدية الموجهة إليها 69٪ تقريبا بالنسبة للفئات النقدية الأخرى، كما يوضح الجدول رقم (14)، ولهذه النسبة، في هذه المرحلة دلالة، نجدها في ثنايا الخطاب المدروس، فبعد أن

فرغ من نقد الإيديولوجيات العربية عامة، والإيديولوجية الإسلامية (السلفية) خاصة، يتجه في المرحلة الثانية إلى تقويض هذه الإيديولوجية في مستواها الثقافي، المتمثل في الثقافة التقليدية، "إن المقالات تدور حول مضمون التاريخ والثقافة، وهما، كما هو معلوم، ركيزتا التفكير السلفي، ويتيه في فهمهما أيضا الفكر المتحرر عندما يعجز عن نقدهما نقدا منهجيا"[1] يعمل الخطاب النقدي العروي إذن في المرحلة الثانية على هدم القاعدتين اللتين ترتكز عليها الإيديولوجية السلفية، نقتصر في هذا الفصل على تناول أحدهما وهي نقد الثقافة التقليدية، ونقف عند الأخرى في الفصل الثالث الخاص بالنقد التاريخي.

الجدول رقم (14) : إحصاء العبارات النقدية الموجهة للفئات الرئيسية في المرحلة الثانية (1974 ـ 1983) .

فئة النقد الإيديولوجي	النسبة المئوية	فئة النقد الثقافي	النسبة المئوية	فئة النقد التاريخي	النسبة المئوية	فئة النقد السياسي	النسبة المئوية
9	٪5	118	٪69	44	٪26	0	٪0

يبين الجدول رقم (15) الذي تناول تطور فئة (النقد الثقافي) في جميع المراحل، أن نسبة العبارات التي تناولت هذه الفئة في المرحلة الأولى شكلت 53٪ تقريبا، وهي أعلى نسبة بالنسبة للفئة نفسها في جميع المراحل. ولهذه النسبة دلالة وهي اتجاه الخطاب النقدي العروي منذ البداية نحو النقد الثقافي إلى جانب النقد الإيديولوجي نظرا لارتباطها، لأن النقد الإيديولوجي في الخطاب المدروس موجه أصلا لفئة المثقفين (النخبة المثقفة)، كما تدل هذه النسبة على أهمية النقد الثقافي باعتباره ممهدا ضروريا لأشكال أخرى من النقد. النقد السياسي ومن ثم التغيير السياسي.

(1) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص69.

الجدول رقم (15) : إحصاء تعاقبي للعبارات النقدية الموجهة
إلى فئة النقد الثقافي في المراحل الثلاث

المراحل	السنوات	عدد الوحدات	العدد المرجح للتواترات	فرق الظهور	النسبة المئوية	الرتبة
المرحلة الأولى	1965 ـ 1973	3	133		53٪	الأولى
المرحلة الثانية	1974 ـ 1983	1	118	15	47٪	الثانية
المرحلة الثالثة	1984 ـ 1990	2	0	118	0٪	الثالثة

ملاحظة : بالنسبة لعدد الوحدات ونوعها يمكن مراجعة الملاحظات أسفل الجدول رقم (5) .

يوضح الجدول رقم (15)، أن نسبة العبارات النقدية لفئة (النقد الثقافي) في المرحلة الثانية قد بلغت 47٪ تقريبا، وهي نسبة مرتفعة حيث امتازت هذه المرحلة بالنقد الثقافي في الخطاب النقدي العروي، مرحلة دعوته إلى الثورة الثقافية بينما اختفى النقد الثقافي في المرحلة الثالثة، فسيطر على الخطاب المدروس هاجس النقد التاريخي، والتأليف في مجال التاريخ، كما سيتضح لنا فيما بعد في الفصل الثالث.

هذه صورة وصفية دلالية لفئة (النقد الثقافي)، ننتقل بعدها إلى تحديد الخطاب النقدي العروي لمفهوم الثقافة والمثقف.

أولا : مفهوم الثقافة والمثقف في الخطاب النقدي العروي:

يضع الخطاب النقدي العروي شرطا يراه أساسيا قبل أن يحدد مفهوم الثقافة، فلكي تستحق ثقافة ما أن نطلق عليها نعت ثقافة، لابد أن تكون إنسانية، لذلك يستبعد الخطاب المدروس الثقافات اللاإنسانية[2]، ويحدد

(2) جاء في الخطاب المدروس أن" (...) الثقافة اللاإنسانية، إما ثقافة ما فوق الإنسان تعبر عن

على ضوء هذا الشرط مفهوم الثقافة وقد لاحظنا أنه وضع تحديدين مختلفين للثقافة كما توضح الترسيمة رقم (1)، الأول يحدد الثقافة التي يدعو إليها، والثاني يحدد الثقافة التي ينتقدها، حدد الثقافة الأولى في، " للثقافة مفهوم، وهو تعميق مقدرات الإنسان"[3] وحدد الثانية في " ونعني بالثقافة هنا طبعا السلوك الموروث"[4]. كان هدف الخطاب المدروس من نقد مفهوم الثقافة هو تعرية ما يختفي وراء سلوك المثقفين من خلفيات موروثة كامنة في لا شعورهم، والتي توجه سلوكهم، بينما يسعى مفهوم الثقافة المطلوبة، أو المرغوبة من قبل الخطاب المذكور إلى زرع واستنبات الثقة في نفس المثقف العربي، وتفجير قدراته على الإنتاج والإبداع.

يصنف الخطاب النقدي العروي أنواع الثقافات ـ كما توضح الترسيمة رقم (1) إلى صنفين : ثقافة عضوية، وثقافة منفتحة. الثقافة العضوية، "الثقافة هي مجموع الرموز التي تعكس الحياة الجماعية انعكاسا مباشرا، (...) تسمى الثقافة في هذا الحال عضوية لأن بنيتها مطابقة لبنية المجتمع"[5]، ويشير الخطاب المدروس إلى أن هذه الثقافة لا توجد إلا في المجتمعات البدائية. أما الثقافة المنفتحة، فهي التي تتوفر لمجتمع يكون في حالة خضوع، ويستدل على ذلك بحالة فارس أيام الفتح الإسلامي، وحالة أوروبا بعد اكتشاف الحضارة اليونانية، وحالة روسيا بعد إصلاح بطرس الأول، وإصلاحات القيصر المصلح الذي أبدع كلمة " انتيلجنسيا"[6].

حقائق دائمة متعالية، وإما ثقافة ما تحت الإنسان فتختلط مع الطبيعة والغرائز، كل ثقافة في نظري تهدف إلى غير الإنسان فهي ليست بثقافة".
المصدر نفسه، ص115.

(3) المصدر نفسه، ص115-116. وحدد الثانية في " ونعني بالثقافة هنا طبعا السلوك الموروث

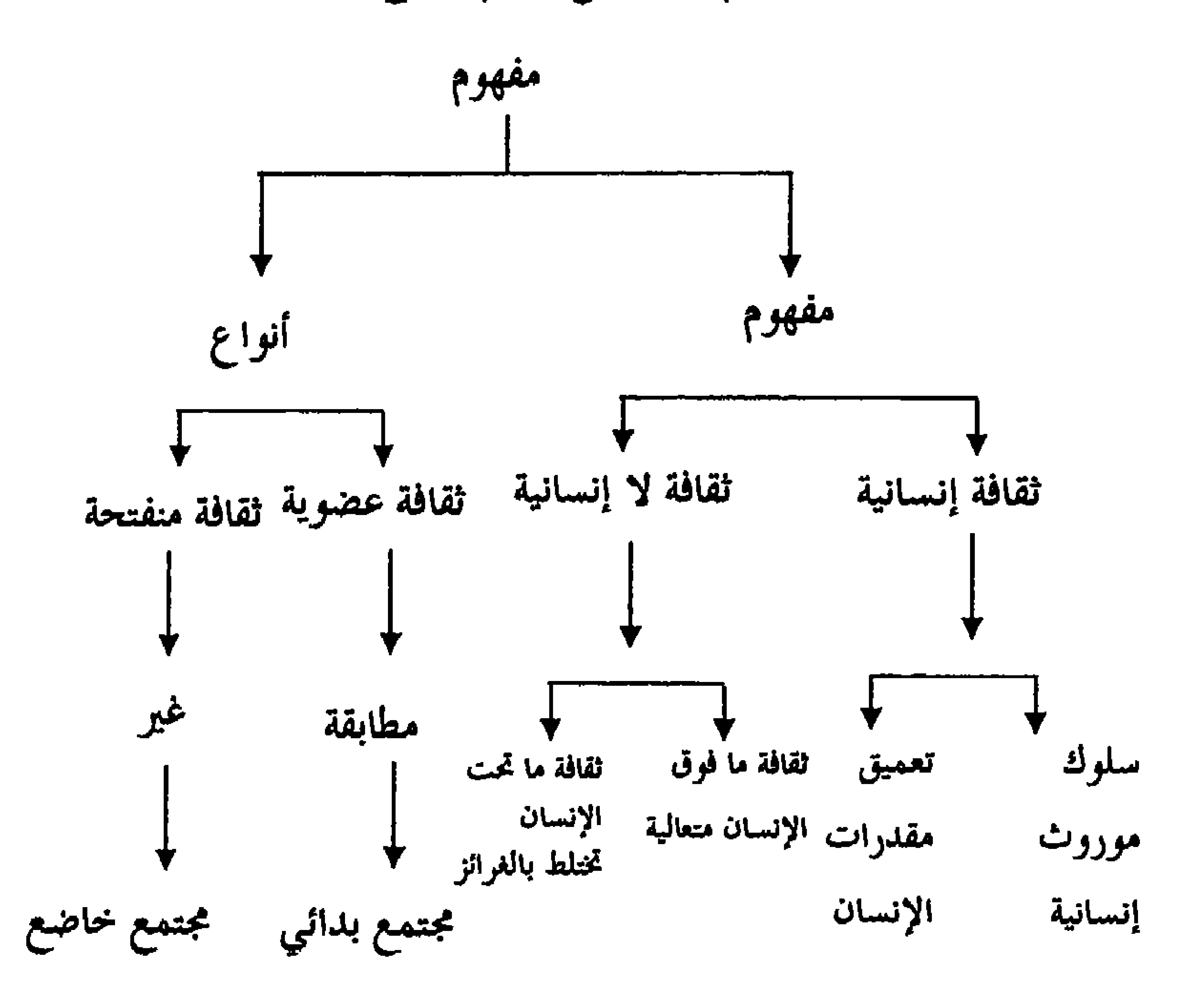
(4) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص146.

(5) المصدر نفسه، ص172.

(6) انتيلجنسيا: " تميز الوضعية الجديدة بكون الثقافة المستوردة غير مرتبطة عضويا بالحياة الاجتماعية، منطقها مختلف وتعابيرها مختلفة، ذوقها مختلف، عما تعود عليه المجتمع

يستعمل الخطاب المدروس مفهوم الانتيلجنسيا ليشير به إلى فئة المثقفين أو النخبة المثقفة، فكيف يحدد هذا الخطاب المثقف؟ أو من هو المثقف؟

ترسيمة رقم (1) توضح مفهوم وأنواع الثقافة



نجد في الخطاب المدروس نصا، "تطلق الكلمة عامة على المفكر أو المتأدب، أو الباحث الجامعي، وفي بعض الأحيان حتى على المتعلم البسيط"[7]، هذا التحديد الواسع لمفهوم المثقف لا يستثنى أو لا يخرج عن

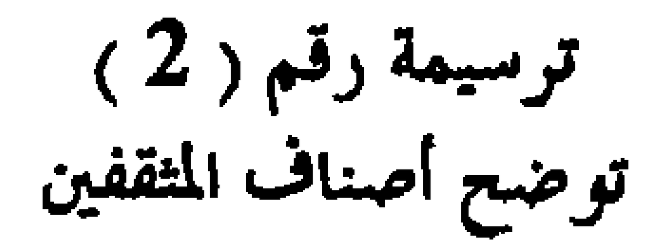
الأصلي وعما يسير عليه أغلبية الناس، عوض أن تعكس الثقافة تحولات المجتمع العفوية وأن تتأثر مباشرة بتناقضاته، فهي التي تحاول أن تغير السلوك والذوق والتعبير ليعود المجتمع مطابقا لمنطقها(...)، تتكون جماعة من عناصر مختلفة توحدهم الثقافة المكتسبة وتفصلهم عن أصولهم الاجتماعية".

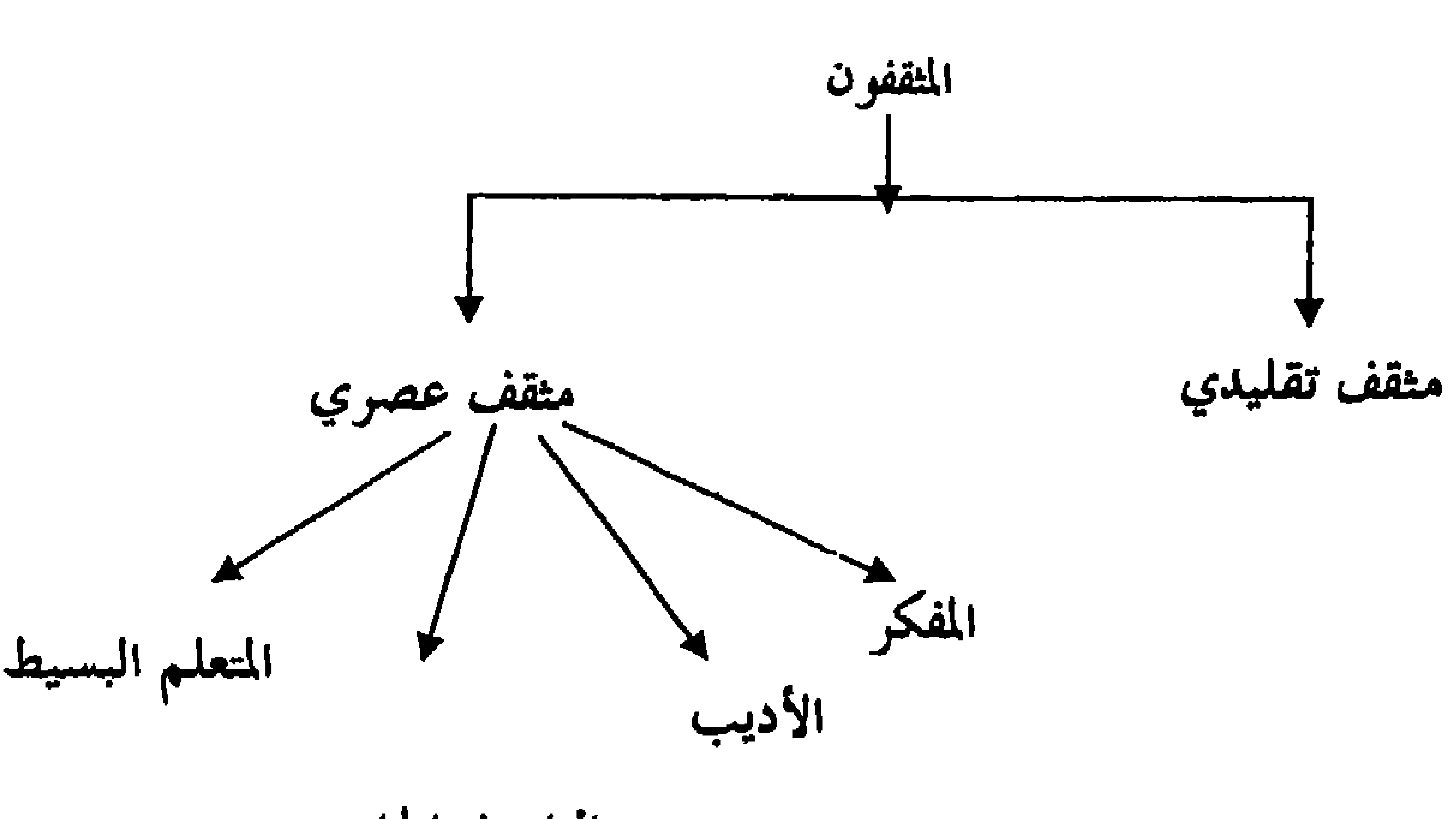
المصدر نفسه، ص173.

(7) يتحفظ الخطاب النقدي العروي على هذا التحديد في حالة العلوم الاجتماعية، التي يشكل المفهوم فيها أداة إجرائية ناجحة، لابد من ضبطه في شخصية في حالة جد خاصة.

المصدر نفسه، ص172.

نطاقه إلا مفهوم المثقف في العلوم الاجتماعية، حيث يحتاج إلى نوع خاص من التدقيق.





حري بنا، كما يدعو الخطاب النقدي العروي، أن نهتم بمسألة المثقف، تلك المسألة التي تطرح في أكثر البلدان تقدما [(8)]، فالمثقف يعبر عادة عن الفكر الجماعي، يتفاعل معه، يتأثر به ويؤثر فيه ويصيغ توجهاته واهتماماته، ويعكس في الغالب المشكلات المطروحة في المجتمع، حتى "إذا كانت لفظية، عقيمة، اجترارية، فإنها تربط لا محال المجتمع بماضيه دون أن تفتح له أي باب على المستقبل، والنتيجة لا تختلف إذا كانت منسوخة عن أقوال مثقفين أجانب، متوغلة في التجريد والعمومية"[(9)] ، هكذا يرفض الخطاب المدروس التقليد بنوعيه، تقليد الماضي الذي لم ينتج إلا ثقافة عقيمة جامدة بعيدة عن مشكلات الواقع الراهن، وتقليد الغرب، أنه

(8) تطرح مسألة المثقف والثقافة في البلدان المتقدمة مثل إنجلترا، فرنسا، روسيا، الصين.

(9) المصدر نفسه، ص145.

يشارك النوع الأول في إبعادنا عن الواقع بمناهجه التي تتميز بالعمومية والتجريد.

بعد أن أعطينا هذه النبذة المختصرة عن مفهوم الثقافة، والمثقف نلج مباشرة لدراسة المستوى النقدي في الخطاب النقدي العروي، محاولين الوقوف على مضامينه، ولمن توجه بهذا النقد؟ وما البديل الذي يطرحه؟ ولأي هدف؟ مبتدئين بنقد المفاهيم.

ثانيا: نقد المفاهيم:

ينطلق نقد المفاهيم في الخطاب النقدي العروي من الأطروحة التالية، "نعيش كلنا، اجتماعيا وثقافيا، تحت تأثير خارجي. نفكر بمفاهيم، نعبر بأساليب و أمثلة كلها مستقاة من واقع غير واقعنا، وإذا لم نبدأ بتحليل دقيق وصارم لكل الأدوات الذهنية التي نستعملها، كيف يمكن أن نستوثق، عندما نتكلم أننا بالفعل نفصح عما في ضمائرنا؟ "[10] ونظرا لهذه المعطيات جاءت دعوة الخطاب المدروس الملحة إلى ضرورة نقد المفاهيم وتبيئتها في الفكر العربي، لن نتناول (مفهوم الدولة) ، و (مفهوم الإيديولوجية)، (ومفهوم الحرية) و (مفهوم التاريخ) [11]، لأنها تقع خارج إطار العينة التي اخترناها، التي تقتصر على معالجة الجانب النقدي، أي نقد الفكر العربي ومفاهيمه ومناهجه لذلك نقف في هذه الدراسة على بعض المفاهيم التي تناولها الخطاب المدروس ويدور حولها الحوار الثقافي العربي الدائر في

(10) العروي(عبد الله): الإيديولوجية العربية المعاصرة.(1995)، ص26.

(11) يشمل الخطاب النقدي العروي عدد من المؤلفات التي تتناول بعض المفاهيم، مثل(مفهوم الدولة)، و (مفهوم الإيديولوجيا)، و (مفهوم الحرية) و (مفهوم التاريخ) محاولة منه لغرس هذه المفاهيم في الفكر العربي، من خلال تتبع نشأتها وتطورها ودراسة الجذور الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي ساعدت على إنتاجها في الفكر الغربي، وإيضاح الحمولات الدلالية المختلفة التي يحبل بها كل مفهوم.

الساحة الفكرية العربية مثل مفهوم (التراث)، مفهوم (الاعتراب)، مفهوم (الاغتراب)، ومفهوم (اللسان المقوعد)، ومفهوم (العلم)، ومفهوم (الثقافة)، هذه المفاهيم التي تمثل فئات جزئية في (النقد الثقافي)، " لا تعبر عن مفاهيم دقيقة، ولهذا السبب بالذات يزداد النقاش حدة يوما عن يوم، دون أن نرى إمكانية التوصل إلى حد أدنى من التفاهم" [12] ، شارك الخطاب النقدي العروي في الحوار الثقافي العربي، عاملا على تحديد المفاهيم السابقة، من خلال رفضه ونقده لبعض التعريفات والتحديدات، التي أعطيت لها، وإغنائها بحمولات دلالية جديدة تتعانق مع منطلقاته ورؤيته العامة.

أ ـ نقد مفهوم التراث :

أعطت العملية الإحصائية التي أجريناها، كما يوضح الجدول رقم (16)، أن نسبة النقد الموجه إلى فئة مفهوم (التراث) بالنسبة لفئات المفاهيم المجاورة له كانت 8٪ تقريبا في جميع المراحل، وشكلت هذه النسبة 6٪ تقريبا في المرحلة الأولى و9٪ تقريبا في المرحلة الثانية، التي تميزت بالنقد الثقافي، وتشير هذه النسب إلى قلة انشغال الخطاب النقدي العروي بهذا المفهوم، لأنه يرفضه على هذا المستوى الذهني والثقافي، لكنه يعبر في أحد جوانبه عن العادات والتقاليد والفنون ذلك الوجه الذي لا يعترض عليه، لأنه يمثل الهوية العربية التي تتجسد في المحافظة على شكل البيت، واللباس العربيين.

يميط الخطاب النقدي العروي اللثام عن مفهوم التراث (ترادسيون ـ تراث)، ويصفه بأنه مفهوم إشكالي، بذلت جهود عدة - منذ القرن الماضي ـ من قبل المستشرقين، والمفكرين العرب، لتحديده، ولكن المفهوم ما زال يحتاج إلى نقد وتمحيص، وتدقيق[13].

(12) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص203.

(13) المصدر نفسه،ص 191.

الجدول رقم (16) يبين نسبة العبارات النقدية الموجهة إلي الفئات الجزئية في فئة النقد الثقافي في الخطاب النقدي العروي

المراحل	فئة مفهوم التراث		فئة مفهوم الأصالة		فئة مفهوم العلم		فئة اللغة العربية		فئة الترجمة		فئة الثقافة وممثليها	
	التواترات	النسبة المئوية	التواترات	النسبة المئوية	التواترات	النسبة المئوية	التواترات	النسبة المئوية	التواترات	النسبة المئوية	التواترات	النسبة المئوية
المرحلة الأولى	8	٪6	35	٪26	0	٪0	15	٪11	21	٪16	54	٪41
المرحلة الثانية	11	٪9	14	٪12	15	٪13	43	٪36	8	٪7	27	٪23
المرحلة الثالثة	0	٪0	0	٪0	0	٪0	0	٪0	0	٪0	0	٪0
المجموع	19		49		15		58		29		81	
النسبة ٪	٪8		٪19		٪6		٪23		٪12		٪32	

استند الخطاب النقدي العروي في تحديده لمفهوم التراث على الفكر الغربي كما توضح الترسيمة رقم (3) في (علم الاجتماع) و (علم الكلام) ، " تعني في المجال الأول كل ما هو موروث في مجتمع معين من الأجيال الغابرة العادات، الأخلاق، الآداب، التعابير، التنظيمات (...) وهذا المعنى هو بالضبط ما تؤديه كلمة تراث، شريطة أن لا نحصره فيما هو مكتوب أو مروي. أما المجال الثاني، وبخاصة في تاريخ الكنيسة، فإن الكلمة تعني الاتجاه الفكري الذي اختارته وسارت عليه منظمة معينة "[14]، انتقد الخطاب المدروس مفهوم التراث في (مجال علم الاجتماع) لأنه يتعامل مع مكونات التراث بنظرة سكونية، تتساكن فيها المنجزات الفكرية على مستوى واحد، فهو يلغي التعاقب الدياكروني، ويهمل التمايز الطبقي، هذان العنصران اللذان يتأسس عليهما المنهج الذي يقترحه الخطاب النقدي العروي، ويطلق عليه (المنهج الاجتماعي التاريخي) وأحيانا (المنهج الاجتماعي الاستنتاجي)، الذي يرفض مفهوم التراث في (علم الاجتماع) ويوافق على هذا المفهوم في (علم الكلام) خاصة عندما أفادت دلالته معنى (السنة)، أو المنطق لأن هذه الدلالة لمفهوم التراث، تتضمن معنى التعاقب والتطور، وتومئ إلى التمييز بين الإنتاجيات الفكرية، هذه المعطيات التي تتوافق مع المنهج العروي (الاجتماعي التاريخي) الذي ساعده على دراسة واستخراج منطق الإيديولوجيات العربية، الكامن وراء الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وأعانه على رسم معالم هذا المنطق في مجموعة من العناصر[15]، التي

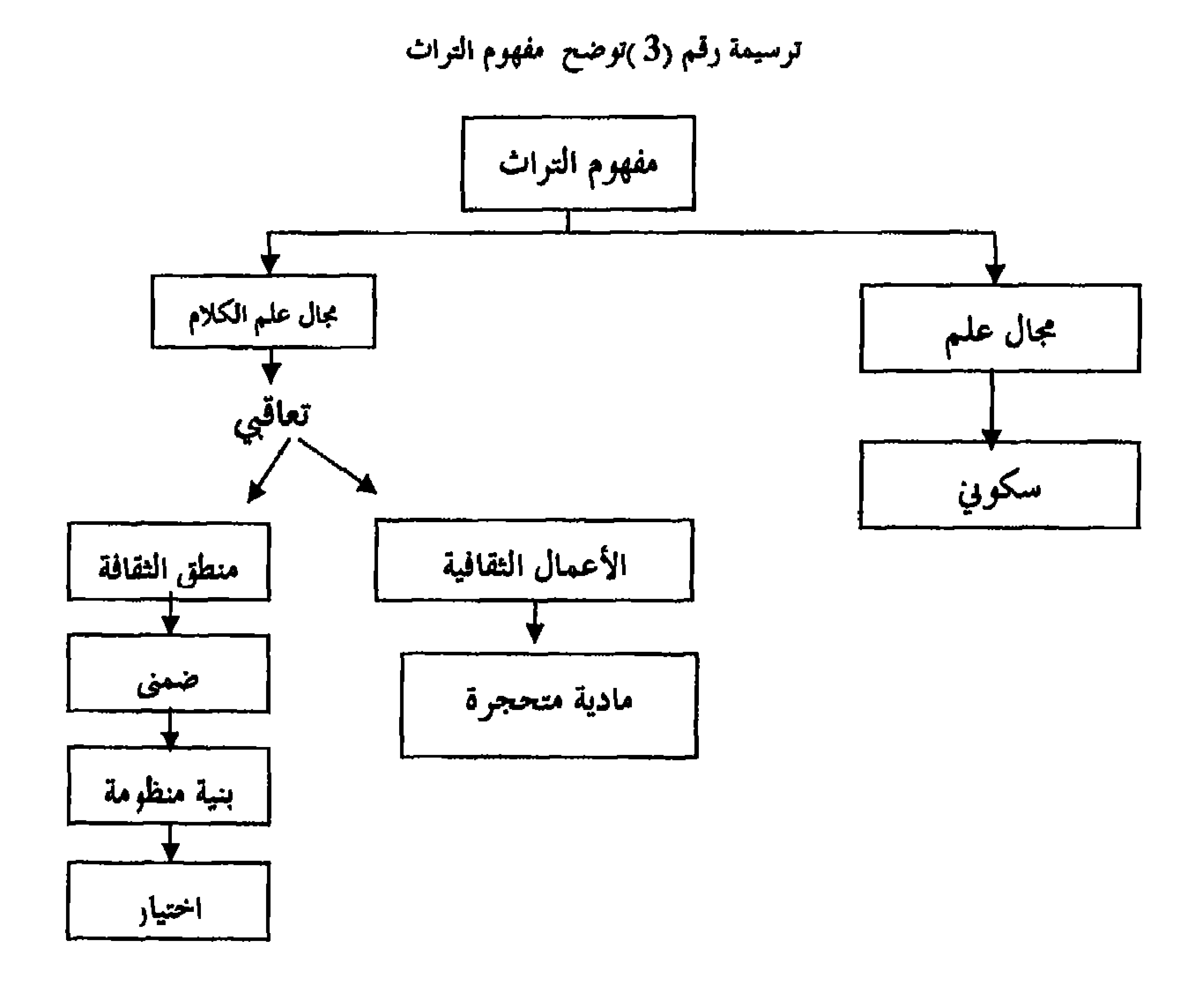
(14) المصدر نفسه، ص191-192.

(15) حصرالخطاب النقدي العروي معالم منطق الإيديولوجيات العربية في ستة عوامل تميز الخطاب العربي الحديث وتختفي وراءه وهي كآلاتي: العامل الأول اللغة كوسيلة تعبيرية، علميا، ثقافية، اجتماعية(...)، العامل الثاني، السلوك

اللاوعي المجسد في أعمال الأفراد وسلوكهم الأخلاقي، العامل الثالث هو نوعية الخيال كما يظهر في الرؤى والأحلام(....) العامل الرابع هو النظرة إلى الكون المستمدة من مفهوم التوحيد والقدرة الربانية(...)، العامل الخامس هو النظرة إلى الإنسان المبنية على

تشكل - حسب تعبير الخطاب النقدي العروي - سيمياء العرب، أو المنطق الخفي المقدس خلف جميع الأحكام التي يصدرها العرب في شتى المجالات، وجميع مناحي الحياة، ذلك المنطق الذي يحمل في أحد جوانبه نظرة الإنسان العربي إلى الكون والحياة، ونظرته إلى الإنسان.

عانه على رسم معالم هذا المنطق في مجموعة من العناصر، التي تشكل - حسب تعبير الخطاب النقدي العروي - سيمياء العرب، أو المنطق الخفي المقدس خلف جميع الأحكام التي يصدرها العرب في شتى المجالات، وجميع مناحي الحياة، ذلك المنطق الذي يحمل في أحد جوانبه نظرة الإنسان العربي إلى الكون والحياة، ونظرته إلى الإنسان.



ترسيمة رقم (3)توضح مفهوم التراث

مفهوم الفطرة، كما جاء في القرآن وكما دققه فيما بعد الفقهاء والمحدثون. العامل السادس والأخير، هو تصور المجتمع الأفضل المتفرع من مفهوم مكارم الأخلاق.

نفس المصدر السابق، ص193.

أصبح مفهوم التراث من منظور الخطاب النقدي العروي مرادفا للمنطق، "هذا هو منطق خطاب العرب، أسميناه تقليدا أو سنة أو تراثا. ليس أفكارا أو أحكاما متناثرة، وإنما هو منظومة وسائل ذهبية للفصل و الاختيار والاتجاه : الاختيار بين سلوكين، الفصل بين رأيين، الاتجاه وسط دروب التاريخ المتشعبة"[16] نستخلص من النص السابق أن مفهوم التراث في الخطاب المدروس يرادف المنطق، أي السنة، أو التقليد، وهي مفاهيم تفيد الثبات، وهو يشدد على ضرورة التمييز بين شقين من التراث، الأول الأعمال الثقافية، والثاني منطق الثقافة، الأول يعبر عن موروث جامد متحجر، والثاني عن التراث بمعنى المنطق الضمني الثاوي وراء تلك الأعمال، ووصل الخطاب النقدي العروي إلى الخلاصة التالية، "نستخلص مما سبق أن منطق الثقافة العربية هو مجموع وسائل التعبير عن التجربة العربية، هو البنية المشتركة لكل منظومة تعبيرية (اللغة، السلوك، ، الخيال، المجتمع) وبما أن المنطق تعبير فإنه بالضرورة تأويل، وبالتالي اختيار"[17] بناء على النص السابق أصبح مفهوم التراث الذي رادف في فقرة سابقة المنطق، يعني الاختيار، ونحن نقول إنه اختيار لا واعي، لأن المنطق الثاوي وراء الخطاب العربي هو أيضا منطق لا واعي، قد نستغرب هذه النتيجة ولكن يزول استغرابنا إذا تذكرنا أن المنطق السائد في الساحة الفكرية العربية حتى الإنتاج العصري منه - حسب الخطاب النقدي العروي - هو منطق الإيديولوجية الإسلامية (السلفية)، الذي يستخدمه المثقفون العرب دون وعي، الذي ألح على ضرورة تجاوزه في ظروف ملائمة، هذا التجاوز الذي يمثل أحد مستلزمات الانبعاث الثقافي الانبعاث الذي، " لا يعني الانبعاث سوي شيء واحد : أن تحتل الثقافة العربية المعاصرة، بين الثقافات الأخرى، نفس المركز الذي احتلته الثقافة العربية القديمة في عصور ازدهارها

(16) المصدر نفسه، ص194.

(17) المصدر نفسه، ص196.

وتفوقها"[18] ألا تتطلب استعادة الثقافة العربية لدورها، والعرب لمركزهم الذي احتلوه في السابق ظروفا ملائمة اجتماعية وسياسية واقتصادية كالتي أتيحت لهم أيام نهضتهم الأولى؟ إن استعادة العرب لنفس دورهم الثقافي في الماضي غير ممكن على المدى القريب حسب المعطيات المتوفرة الآن، فلا يمكن للعرب الآن التفرد بقيادة العالم على المستوى الثقافي وإنما يكفيهم المشاركة في الإبداع الثقافي، ولكي يتحقق الانبعاث في الثقافة العربية، وضع الخطاب النقدي العروي دونه ثلاثة شروط " أولا : إحياء التراث، ثانيا: استيعاب منطق الحضارة العصرية، ثالثا: تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب"[19] إن أولى شروط الانبعاث الثقافي في الخطاب النقدي العروي هو إحياء التراث وهو يتناقض مع أهم دعوة قام بها الخطاب النقدي العروي، وهي دعوته إلى القطيعة مع التراث والماضي العربيين قطيعة نهائية، مع الفكر التقليدي مادة ومنهجا. ويكون شرطه منسجما مع دعوته في حالة واحدة إذا كان المقصود بإحياء التراث، هو التراث الأوروبي.

ب ـ نقد مفهوم الأصالة:

أحصينا العبارات النقدية التي استهدفت فئة (مفهوم الأصالة)، كما وضح الجدول رقم (16) فأخذت المركز الثالث بالنسبة للمفاهيم الأخرى المجاورة لها في جميع المراحل بنسبة 19٪ تقريبا، واحتلت المركز الثاني في المرحلة الأولى بعد مفهوم الثقافة بنسبة 26٪ تقريبا، وارتفاع نسبة النقد في هذه المرحلة يمكن أن نرده إلى ارتباط هذا المفهوم بالإيديولوجية الإسلامية (السلفية) ، فالنقد الموجه إلى هذا المفهوم يحمل بين طياته نقدا لها، لأنه أحد المفاهيم التي تؤمن بها وتدافع عنها وتضاءلت في المرحلة الثانية إلى 12٪ تقريبا، نظرا لانشغال الخطاب المدروس بمسألة نقد المناهج.

---

(18) المصدر نفسه، ص205.

(19) المصدر نفسه، ص205.

انتقد الخطاب النقدي العروي مفهوم (الأصالة) من عدة مستويات:

- مستوى التعريف" إن مفهوم الأصالة غير مستقر، يرمز مرة إلى الدين ومرة إلى الثقافة، يشير مرة إلى واقع أنثروبولوجي ومرة إلى اختيار تاريخي"[20] اختلاف الحمولات الدلالية، التي أعطيت لمفهوم (الأصالة) - في نظر الخطاب المدروس - أدت إلى إشكاليات عدة، منها صعوبة النقاش في هذا المضمار، واستحالة الوصول إلى أدنى نوع من التفاهم.

- مستوى المنهج" إن نقدنا لمفهوم الأصالة هو في العمق نقد للمنهج الوضعاني في الدراسات " ذلك المنهج الذي يتعامل مع النصوص والواقع بنظرة سكونية، تنفي التعاقب أي التاريخ، تلك النظرة التي تجعل هذا المنهج عاجزا عن أن يمدنا بمقياس صحيح، يساعدنا على تقييم الإنتاج الفكري تقييما تاريخيا مطابقا.

- مستوى الثقافة، انتقد الخطاب النقدي العروي هذا المفهوم، عند من حاولوا أن يجعلوا من التراث ثقافة قومية، ورأى في عملهم مضيعة للوقت، لأن مشكل القومية؛ هو مشكل عهد النهضة، ولم يكن مطروحا قبل ذلك فلا علاقة له بالتراث[21].

لقد وصف الخطاب المدروس مفهوم الأصالة كما وضح الجدول (17)، بأنه مفهوم سلبي خاصة عندما يدعى أنصاره " أن اللغة هي جوهر الذات وعنوان الهوية"[22] كما وصفه بأنه مفهوم ضعيف، ويتمثل ضعفه في كونه ناتج عن اختيار ذاتي مؤقت من قبل (البورجوازية الصغيرة) المدافعة الأولى والأخيرة عن هذا المفهوم، لأنه يحافظ ويغطي على مصالحها[23]

(20) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص 21.
(21) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص108.
(22) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص117.
(23) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص158.

وانتقد دفاعها عنه بأنه دفاع القوى المحافظة التي جعلت هذا المفهوم يستقر ولا يتغير منذ بداية حركة النهضة، واتخذ في العقود الأخيرة شكل إيديولوجية محافظة[24]، وازدادت لهجة الخطاب النقدي العروي حدة في وصفه دعاة الأصالة، " لذا غلب على كلام دعاة الأصالة طابع الاستعلاء وقلة الحشمة"[25].

الجدول رقم (17) : يبين خصائص وأفعال مفهوم الأصالة والقوى المحركة له.

مفهوم الأصالة		القوى المحركة له	
الخصائص	الأفعال	الخصائص	الأفعال
- سلبي . - غير مستقر . - مؤقت . - اختيار ذاتي . - مهلهلة . - دعوة فارغة.	- سيادة منطق العمل على المنطق النظري . - يؤدي إلى جمود الثقافة وإيقاف عملية التفاعل.	- بورجوازية صغيرة . - قوى محافظة . - الاستعلاء.	- ترفض الاقتباس . - ترسيخ إيديولوجية محافظة.

أخذ الخطاب النقدي العروي على المفكرين العرب، عدم انتباههم إلى مضمون مفهوم الأصالة، وهو يأمل " أن ينتبه يوما البعض إلى أن دعوة الأصالة فارغة من كل مضمون"[26]، وعدم انتباههم هو الذي أدى إلى سيادة منطق العمل على المنطق النظري في الإيديولوجيات العربية، بينما الانتباه إلى ذلك المضمون الفارغ يؤدي إلى طرح مشكل المنهج في دراسة الذات، " في هذه النقطة يلتقي الهمان المنهجيان همّ العمل ومنطقه وهم فهم الذات ومنطقه"[27].

كما انتقد الخطاب المدروس برنامج الأصالة في صورته المتطرفة،

(24) المصدر نفسه، ص43.

(25) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص91.

(26) المصدر نفسه، ص142.

(27) المصدر نفسه، ص142.

الذي يرفض أي صورة من صور الاقتباس، مما يؤدي إلى جمود وتحجر الثقافة العربية، بإيقاف عملية التفاعل بين الثقافات المختلفة، التفاعل الذي يعد شريان الحياة الذي يغذي أي ثقافة تريد أن تكون حية فاعلة[28].

وتساءل الخطاب النقدي العروي عما يربطنا بالتراث؟ ويجيب " لا شيء، يقينا ملموسا، سوى الأرض التي نقف عليها، أرض الأجداد والملاحم (...) تمر الأيام، فيزيد استهتارنا بالتاريخ لأننا نطالبه بإلحاح أن يضمن استمرارية وأصالة لا يزيدها الواقع يوما بعد يوم إلا تهلهلا واختلالا "[29].

نستشف من هذا النص دعوة الخطاب النقدي العروي إلى القطيعة التامة والنهائية مع التراث الذي لم يعد يربطنا به أي رابط سوى الأرض التي تعاقبت عليها الأجيال، تلك القطيعة التي تخفف علينا أثقال الماضي وأعبائه، وتحررنا من قيوده، وعزز الخطاب المدروس دعوته للقطيعة مع التراث برفضه للدلالات الذي أعطاها الخطاب العربي الحديث والمعاصر لمفهوم الأصالة باعتباره جامعا لمفهومي الخصوصية والإبداع، ودعا إلى ضرورة فصل مفهوم الخصوصية عن الأصالة، وأعطى المفهوم الأول حمولة دلالية جديدة، " الخصوصية هنا عبارة عن تخلف، فتدعو بالضرورة إلى المماثلة والتماهي، موضوعيا لا ذاتيا"[30] الخصوصية في الخطاب المدروس لا تعني ميزة، بل العكس هي خصيصة (أي تخلف) تدعونا إلى التماهي مع الثقافة الغربية، والإنسانية حتى نتمكن من استيعابها واجتيازها، واتضحت الخصوصية أكثر في الخطاب النقدي العروي عندما عقد مقارنة بينها وبين الأصالة، " فالأولى حركة متطورة والثانية سكونية متحجرة ملتفتة إلى

---

(28) العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص200.

(29) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص136.

(30) المصدر نفسه، ص203.

الماضي"[31] ويؤكد الخطاب المدروس على ضرورة إدراك التمايز بين المفهومين كدافعين " يجب أن نميز بين الخصوصية وهي بناء شخصية مميزة، مستلهمة من معطيات الحاضر التي هي أيضا من نتائج الماضي التي لا يستطيع المرء أن ينفيها حسب إرادته، والأصالة أي الإبقاء على نمط اجتماعي، سلوكي"[32] بتتبعنا للحمولة الدلالية التي أعطاها الخطاب النقدي العروي لمفهوم الخصوصية، وهو - كما أسلفنا ـ تعني تخلفا، وهو تخلف يدعو إلى التجاوز، أي الحركة، التي تقود بدورها إلى بناء شخصية متميزة، وأصبغ الخطاب المدروس هذه الدلالة الجديدة على مفهوم الخصوصية لكي يستطيع فصلها عن مفهوم الأصالة، لأن كلا المفهومين أصبحا متناقضان، تناقض الحركة مع السكون، والعطاء والإبداع مع الجمود و الموت.

ج ـ نقد اللغة العربية (اللسان المقوعد) [33] :

أحصينا العبارات النقدية التي تتضمن نقد لفئة (اللغة العربية) بشكل عام، والموجهة إلى المفاهيم التي تندرج تحتها وهي مفهوم (اللسان المقوعد)، ومفهوم (الاعتراب)، ومفهـــوم (الاغتراب)، وقد أعطتنا العملية الإحصائية النتائج التالية: ـ

ـ أن نسبة العبارات النقدية التي استهدفت فئة (اللغة العربية) في جميع المراحل قد بلغت 23٪ تقريبا بالنسبة للمفاهيم المجاورة لها في الجدول رقم

---

(31) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي. ص62.

(32) المصدر نفسه، ص43.

(33) اللسان المقوعد: " لسان مكتوب وهو لهجة وقع عليها الاختيار لسبب من الأسباب لتكون وسيلة التخاطب الرسمية: هو إذن لهجة الطبقة الحاكمة في البلاد(...) تصبح اللهجة المذكورة لسان عندما تجري عليها عملية تنميط وقوعدة. فتستطيع بذلك أن تبطل مفعول التغير في مخارج الحروف والتراكيب وقاموس المفردات. من هنا تنشأ قضية الفصاحة التي تعني أساسا معارضة كل تحول من أي نوع".
العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ. ص211.

(16)، وأخذت المركز الثاني في المرحلة الأولى بنسبة 11٪ تقريبا، بينما ارتفعت نسبة العبارات النقدية التي تتضمن نقدا لفئة (اللغة العربية)، في المرحلة الثانية حيث وصلت نسبتها إلى 36٪ تقريبا بالنسبة للفئات الفرعية الأخرى في المرحلة الثانية كما يوضح الجدول رقم (16)، يأتي تركيز الخطاب النقدي العروي على نقد (اللغة العربية) لأنه ينظر إليها كأحد العوائق التي تقف في طريق تقدم الفكر العربي، فهي لغة متحجرة تحفظ وتحافظ على الفكر السلفي، الذي يحاول الخطاب المدروس اجتثاثه من الفكر العربي المعاصر، ويختفي النقد الموجه إلى فئة (اللغة العربية) في المرحلة الثالثة نظرا لاختفاء النقد الثقافي عامة فيها.

وانتقد الخطاب النقدي العروي العرب بلغة لا تخلو من حزن، ممزوج بالسخرية لتمسكهم باللغة العربية بشكلها الحالي، " بل يجعل منها قيمة في حد ذاتها، لأنها أصبحت الشيء الوحيد الذي نحتكر ملكيته ولا ينازعنا فيه أحد، نشعر أننا مجرد ضيوف في العالم الصناعي الجديد المحيط بنا، الذي أسس وشيد في غيابنا، والذي لا يزال يستعصي علينا، فنتشبث طبيعيا بتقنيتنا الوحيدة وهي اللغة"[34]. فمن خصائص تقنية العرب الوحيدة - حسب الخطاب المدروس إنها لغة عتيقة، لا تاريخية مبنية على فلسفة ما ورائية - مستمدة من القرون الوسطى، فطبيعي أن تكون عاجزة عن مجاراة العلم والتقنية الحديثة، لقد حرص عبدة اللغة على إبعاد غير أبنائها عنها، حتى يستأثروا بفهمها وتذوقها، كما يبعد الغرب غيره عن علم الصناعة ولكل جنته يرتع فيها، هكذا يحل الماضي كله ويجمد الحاضر في لغة محنطة تقطع كل الوشائج التي تصل اللغة بالواقع كما يوضح الجدول رقم (18)

(34) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص118.

الجدول رقم (18) : يبين خصائص اللغة العربية (اللسان المقوعد). وموقف المثقفين العرب منها

صفات وخصائص اللغة العربية (اللسان المقوعد)	موقف المثقفون من اللغة العربية		
	الانتقائي	السلفي	الوجداني
– تقنية العرب الوحيدة. – لسان العصر الوسيط لغة عتيقة. – لغة عاجزة. – منبنية على فلسفة ما وراثية. – لا تاريخية	– يجدد تفكيره بإطارين إطار اللغة، وإطار الثقافة التي يأخذ منها. – تغيب عنه مشكلات اللغة والثقافة التقليدية.	عبادة اللغة. – تقديس اللغة. المحافظة على صورة عارضة لها. – يعمل على استمرار الفكر الوسطوي. – والثقافة التقليدية العتيقة. – يجعل التعريب تام ونهائي. – يصفها بالكمال الذي يعني الانغلاق. – يجعل من اللغة خزان نظرة العرب إلى الكون.	– يجعل من اللغة أحد مقومات الوحدة العربية.

أخذ الخطاب المدروس علي المثقف الانتقائي كون تفكيره محدودا في إطارين، نطاق الثقافة التي يستقي منها معلوماته، ونطاق اللغة التي يستعملها، "فتغيب عنه تماما مشكلة اللغة العربية والثقافة التقليدية أولا يهتم بهما كثيرا وبذلك يقوى حتما موقف السلفي"[35].

وكشف الخطاب النقدي العروي الغطاء عن موقف وسلوك السلفي تجاه اللغة العربية، الذي يتجلى في مظهرين الأول تقديس اللغة العربية وتحجيرها في مستوى معين، والثاني جعل الثقافة التقليدية العتيقة كعلامة تمييزية للقومية العربية، وهما معا يؤديان إلى نتيجتين خطيرتين، "هما تشجيع الاستمرار في الفكر الوسطوي، ونفي موضوعية التاريخ"[36] أما مبدأ الحرية الذي يتكوع عليه السلفي في اختياره لغة عتيقة، يؤدي إلى نتيجة عكسية، إلى استعباده دون أن يعي ذلك، لأنه لا يفكر باللغة في نطاق

(35) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي، ص208.

(36) المصدر نفسه، ص208.

التراث كما يعتقد " بل أن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره"[37].

وعارض الخطاب النقدي العروي مفهوم التعريب[38] "إذ كنا لا نعني بالتعريب الحفاظ على صورة عارضة للعربية، أنجزها تطور تاريخي معين وجمدت لأسباب سياسية واجتماعية أيضا معينة" [39] فان هذا التحديد للتعريب يحافظ علي المشكل، كما يؤخر الإصلاح، ويوافق على، " من يقول إن اللسان المعرب[40] شكل حتمي، وتام ونهائي، ما كان أن يكون ولا يمكن ان يكون على صورة غير الصورة التي تحققت بالفعل"[41] إن الاتجاه الذي يصف اللغة بالكمال والنهائية، يكرس بعمله هذا ، " الازدواجية التي نراها اليوم على درجتين : تساكن اللسان المعرب واللهجات في الحياة اليومية، ومزاحمة لسان أجنبي للسان المعرب في المدارس والجامعات"[42]، يعتمد التوجه السابق على الأفكار الرائجة القائلة، " إن لكل لسان منطقا خاصا به، لا تتغير تراكيبه دون أن تذوب خصوصية الفكر

---

(37) المصدر نفسه، ص208.

(38) يقصد الخطاب المدروس بمفهوم التعريب الإصلاحات التي يمكن إدخالها على اللغة العربية من حيث نحوها وصرفها، وإعرابها ومعجمها حتى تتمكن من استيعاب العلوم، وهضم الثقافة الحديثة، تلك الإصلاحات التي تجعلها لغة حية، وأداة طبيعية ومعبرة عن الواقع، ومستوعبة كل المستجدات في شتى المجالات.
نلاحظ أن الخطاب النقدي العروي استخدم كلمة تعريب أحيانا مرادفة لكلمة ترجمة، وأحيانا أخرى تعطي المعنى الذي أشرنا إليه أعلاه، وتفهم الكلمة بحسب السياق الذي ترد فيه.

(39) العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص222.

(40) اللسان المعرب: يقصد الخطاب المدروس بذلك اللغة العربية في شكلها الحالي؛ أي الألفاظ والتراكيب، كما يشير إلي شكلها المجرد كمجموعة من القواعد الذهنية الملزمة. شكل حتمي،وتام ونهائي، ما كان أن يكون ولا يمكن ان يكون على صورة غير الصورة التي تحققت بالفعل

(41) المصدر نفسه، ص222-223.

(42) المصدر نفسه، ص223.

القومي (...) إن اللسان المقوعد هو خزان نظرة - إلى - الكون خاصة بالعرب منذ أقدم عصور الجاهلية"[43] يخالف الخطاب المدروس تلك النظرة، التي تحجر اللغة العربية، وتجمد الفكر العربي وتضعه في إطار الفكر الوسطوي، ويعتبرها المسؤولة عن تأخر العقل العربي والمجتمع العربي.

يتجه الخطاب النقدي العروي إلى نقد الاتجاه ذي الموقف الوجداني الذي يعد اللغة العربية أحد مقومات الوحدة العربية وركنها الأساسي، " يبنى الموقف العاطفي على غلط منطقي، إذ يساوي بين الظاهرة الألسنية وبين شكل معين يعتبره مثالا لا يمكن أن يجاوز"[44] قد لعب هذا الموقف العاطفي دورا إيجابيا في الماضي عندما وحد العرب لمواجهة الاستعمار، أما الآن فاصبح يشكل عائقا يمنعنا من إدراك المشكلات إدراكا صحيحا من هنا جاءت دعوة الخطاب المدروس إلى ضرورة التحرر منه، " بخاصة إذا كنا قد اتخذنا قرارا مؤيدا للمشروع الوحدوي"[45] ويضيف " أن استمرار اللسان المعرب لا يضمن بحال استمرار النزوع إلى الوحدة "[46] وبرهن الخطاب المدرس على صحة دعواه بالأحداث التاريخية في الوطن العربي، وبتجارب الأمم الأخرى كإخفاق عملية التوحيد في أمريكا الجنوبية بالرغم من وجود لغة مشتركة، ولا تتحقق الوحدة من منظور الخطاب المعنى بالدراسة إلا إذا توفرت المعطيات الاقتصادية، والإرادة السياسية، والإمكانيات العسكرية.حينئذ تقوم الوحدة بين البلدان العربية بداهة.وينكر أن يكون للوضع الثقافي أي دور في قيامها، لذا يدعو إلى ضرورة قلب العلاقة، " يجب في نظري قلب العلاقة بين اللسان والوعي الوحدوي، إن الاتجاه نحو الوحدة

(43) المصدر نفسه، ص221.

(44) المصدر نفسه، ص223.

(45) المصدر نفسه، ص223.

(46) المصدر نفسه، ص226.

شرط التعريب في معناه الشامل، أي خلق لسان عربي حديث جماهيري علمي"[47] إن قرار التعريب يأتي كأحد ثمار الوحدة القومية لا سابقا لها، وعندما نقطع ذلك الرابط بين اللغة والوحدة ننفلت من سحر هذا الرابط الواهي الذي يصوره الموقف التقليدي على إنه آخر سلاح بيد الوحدويين وبانهياره تتلاشى آمال الوحدة العربية.

يدعو الخطاب النقدي العروي إلى نظرة جديدة إلى اللغة العربية " فمشكل اللغة هو مشكل التخلف، لا نتصور تقدم حضاري، يبقى معه المشكل اللغوي قائما على الحالة التي نحياها اليوم "[48]، وبالرغم من أن قضايا اللغة، لا تنفصل عن قضايا المجتمع، إلا الحالة في اللغة العربية، مشابهة لحالة الإيديولوجيات العربية، التي عكست بنيتين اجتماعيتين العربية، والأوروبية، فاللغة العربية بوضعيتها الحالية تعبر عن قسم، و " القسم الآخر هوان اللغة مرتبطة بمستوى المجتمع بالنسبة إلى ثقافة القسم المتقدم من المعمور"[49]، واللغة العربية بوضعها الحالي عاجزة عن التعبير عن القسم المتقدم، عاجزة عن استيعاب لغة العلوم التقنية والإنسانية، بناء على هذه المعطيات يطرح الخطاب المدرس مشكل اللسان في الإطار التالي:

إن مشكل التعريب مشكل عام يمكن أن يظهر في أي مجتمع من المجتمعات حتى المتقدم منها[50]، ويبرز مشكل اللسان في وجهين "كون

---

(47) المصدر نفسه، ص226.

(48) المصدر نفسه، ص209.

(49) يشير الخطاب المدروس إلى أن (اللغة مرتبطة بهيكل المجتمع، بتجزئته إلى طبقات، بعلاقة كل طبقة بالسلطة في الداخل وبمراكز القوة في الخارج).
المصدر نفسه، ص216.

(50) طرح مشكل اللسان في فرنسا عندما لوحظ غزو اللغة الإنجليزية للمدارس البورجوازية، واعتبر ذلك دلالة على غزو الإعلاميات المتطور في أمريكا، كما يطرح مشكل اللسان في ايرلندا والصين.
المصدر نفسه، ص216.

لسان أجنبي يحل محل اللسان الأصلي في دور الوسيط بين اللغات الاصطلاحية"[51]، التي تستعملها الفئات المختلفة، وكون هذا اللسان الأصلي، التي ضبطت قواعد توليد مفرداته، وتركيبها في جمل مفيدة وتغيير معانيها، منقطعا عن اللغات التي تكون بدورها قد توقفت عن النمو بسبب جمود المجتمع" [52] بذلك يؤدى اللسان المقوعد الذي يقوم بدور الوسيط بين اللهجات واللغات الإصلاحية ثمنا غاليا "ألا وهو الجمود وعدم التطور"[53] فاللسان العربي المقوعد هو لسان العصر الوسيط، الذي تميز بالكمال، "فظاهرة الكمال إنما هي الوجه الآخر لظاهرة الانغلاق والجمود"[54]، اللسان العربي إذن لسان جامد منغلق، غير متطور وسماته هذه جعلته عاجزا عن مجاراة التقدم العلمي المعاصر في مجاليه العلمي البحث والإنساني أي أنه عاجز عن توفير "وسيلة للتعبير موجزه و دقيقة ومرنة، أي أنه لا يساعد على خلق ثقافة عصرية علمية جماهيرية في وقت وجيز"[55]، ونتساءل ما أسباب هذا العجز ؟ونجد الإجابة في الخطاب المدروس :لأن اللسان المقوعد العربي يخضع لنظره سكونية، مبنية على فلسفة ما ورائية، " تظهر لنا بديهية ما بقينا متعلقين بالماورائيات وبمجرد ما نعتنق نظرية حركية تطورية ندرك في الحين أنه من الشطط ربط منطق ثقافة بكاملها بشكل لغوي عارض "[56] التخلي عن المطلقات وتبني النظرة التاريخية التطورية، كافية لتمكيننا من نظرة موضوعية إلى مشكل اللسان العربي، وتعريبه.

(51) "لغات اصطلاحية تلجأ إليها فئات متخصصة مثل أصحاب الصناعات أو المعارف(...) وكون اللغة اصطلاحية تبتعد عن اللسان المقوعد في المجتمع الواحد يفسر لنا كيف تميل جماعة الاختصاصين بطبعها إلى استعمال لسان أجنبي".
المصدر نفسه، ص211.

(52) المصدر نفسه، ص214.

(53) المصدر نفسه، ص212.

(54) المصدر نفسه، ص213.

(55) المصدر نفسه، ص225.

(56) المصدر نفسه، ص223.

يحل الخطاب النقدي العروي ، "مشكل التعريب في الخيار التالي :إما أن نعتبر اللسان الحالي الضامن الوحيد لخصوصية العرب فيجب أن نحافظ عليه مهما كان الثمن، والثمن هو الازدواجية من جهة والأمية من جهة ثانية، وإما أن ندرك أن خصوصية العرب تكمن في نوعية تحركهم في العالم المعاصر، وأن اللسان في صورته الحالية لا يمثل سوى مرحلة من مراحل مسيرة لغوية لانهاية لها"[57] أن الخيار الثاني - من وجهة نظر الخطاب المدروس - يحقق لنا مجموعة من الأهداف، ندخل على اللسان العربي إصلاحات في الحرف والصرف والنحو والمعجم، كما يوفر لنا لغة حية تختلف عن لغة الشعر الجاهلي، ويمكننا من القضاء على الازدواجية، كما "نفند عمليا الاعتراضات المغرضة وغير المغرضة على التعريب، ونبدع وسيلة للتفاهم سهلة وطبيعة قادرة على ترويج ثقافة جماهيرية وعصرية أي حاملة في كنهها فكرة الإصلاح الضروري المتواصل "[58]، لكي تتحقق هذا الأهداف يقترح الخطاب المدروس علينا أن نقوم بإجراءين، " فنبدأ ننظر إلى التعريب كعمليتين متلازمتين :طرد اللسان الأجنبي من المجال القومي وإصلاح اللسان المعرب ليحل محله "[59] وتتم هاتان العمليتان في إطار إعادة العلاقة بين اللسان المعرب واللهجات واللغات، في اقتناع منا بأن الوحدة متأصلة في عوامل أكثر التصاقا بالواقع المحلي والعالمي من الإرث اللغوي، إن إجراء التعريب في هذا الإطار وبتلك القناعة يجعلنا نقوم بعملية التعريب دون إشفاق على الوحدة.

يأتي إلحاح الخطاب النقدي العروي على عملية التعريب، لأن اللغة المعربة تعيد النظر باستمرار في نحوها وصرفها وتجدد القواعد التي تخضع لها، تصبح أداة طيعة ووسيلة للإبداع، وبدونها لن يحقق العرب أي إبداع،

(57) المصدر نفسه، ص226.

(58) المصدر نفسه، ص226.

(59) المصدر نفسه، ص227.

ومن هنا تأتي دعوته إلى العرب بضرورة التفكير بلسانهم وبلغة حديثة[60]، ولكي يحققوا ذلك يرى الخطاب المدروس أن "هناك أربعة قرارات :التوحيد، النمو الاقتصادي، التنظيم الاجتماعي، الإصلاح اللغوي، لا يمكن تقديم أو تأخير أحدها على الآخر.كلها تمثل وجها من وجوه الثورة القومية الشاملة، إذ أسقط واحد منها سقط الكل"[61]، وتزامن تلك الخطوات الأربعة ضروري، وهي تتطلب قيادة سياسية قومية تخطط للمستقبل العربي، خطوات تحقق ثورة قومية شاملة، ولذا يعتبر الخطاب المدروس تأخر قرار التعريب في البلاد العربية دليلا على أن قرار الوحدة العربية لم يصدر بعد، " أنه غير وارد تقديم أو تأخير عملية التعريب وعملية التوحيد، العمليتان وجهان لقرار واحد"[62]، مشكلة التعريب التي تعيشها البلاد العربية لم يتجاوزها العرب - حسب الخطاب المدروس - في القرون الماضية، وهي الآن تتطلب سلطة قومية وحدوية لها نفوذ قوي تعمل على تجاوز لسان معرب موروث محنط، وتعمل على بث لسان المستقبل، الذي يساعد على تحديث العقل العربي، والفكر العربي، والمجتمع العربي، ويكون أداة طيعة معبرة عن الواقع، ووسيلة تواصل سهلة في متناول الجميع، نتساءل أين هذه القيادة السياسية، خاصة على المستوى العربي كاملا ؟ في الظروف العالمية الراهنة والمعطيات العربية القائمة ألا يعد ذلك حلما من الأحلام التي راودتنا كثيرا ؟ وعليه تبقى مشكلة اللسان العربي كسائر المشكلات العربية الأخرى معلقة تنتظر المستقبل عسى أن يجد لها حلا؟

---

(60) جاء في الخطاب المدروس في هذا المجال، " أنه لابد للعرب من أن يفكروا بكيفية حديثة- مع أنفسهم وبلسانهم لا مع غيرهم فقط وبلسان الغير - لأنهم إذا لم يفكروا بكيفية حديثة كان نشاطهم غير اقتصادي، وإذا تأخروا اقتصاديا سقطوا فريسة للاستغلال وربما للاحتلال".

المصدر نفسه، ص228.

(61) لمصدر نفسه، ص228.

(62) المصدر نفسه، ص217.

د ـ نقد مفهومي الاعتراب والاغتراب :

ينبهنا الخطاب النقدي العروي إلى خطرين يواجهما المثقف العربي، يطلق على الخطر الأول لفظ (الاعتراب) وينعت الثاني بلفظ (الاغتراب)، يحدد الأول، "الاعتراب، أي الانغماس في الفكر الوسطوي"[63] ويحدد الثاني " أن الاغتراب بمعنى التغريب أو التفرنج استلاب، لكن الاعتراب استلاب أكبر"[64] كما توضح الترسيمة رقم (4) .

لا ينكر الخطاب المدروس كون دعوة التغريب تحمل بين طياتها استلابا، لكنه استلاب أخف وطأة من استلاب الاعتراب، الذي يعود بنا القهقري إلى الوراء إلى الماضي مشاركا بذلك مفهومي التراث والأصالة، ذلك الماضي الذي صمم على القطيعة معه، لأن المستقبل أمامنا وليس وراءنا - حسب تعبير الخطاب المدروس ـ الوراء الذي يعني الخضوع للفكر الوسطوي، ولمنطق الإيديولوجية الإسلامية (السلفية)، إذ " على الملاحظ المنصف أن يعترف أن الاستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها : في اللغة، في التراث، في التاريخ القديم"[65] ويأخذ الخطاب العروي على المثقف العربي، كونه يفني عمره، بكل حرية واعتزاز بين تلك الأوزار والسلاسل (اللغة، التراث، التاريخ القديم)، التي يجب عليه أن يتحرر منها، بكسب الوعي التاريخي، الذي يفتح عينيه على الواقع لأول مرة، ويمكنه من إدراك ذلك الثالوث (اللغة، التراث، التاريخ القديم) بأنه منفصل عن ذواتنا، والاتصال بأي من مكوناته لا يكون إلا عن طريق التحليل والتركيب العقليين عندما يدرك المثقف ذلك، يضع ذاته في المكان الصحيح المطابق لمركزها في الوقت الراهن يرتكب دعاة الاعتراب ـ في نظر

(63) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص211.

(64) المصدر نفسه، ص207.

(65) المصدر نفسه، ص208.

الخطاب المدروس ـ خطأ فادحا، هو ربطهم القومية العربية بتلك المطلقات (اللغة، التراث، التاريخ القديم) إذ لا علاقة تربط بينهم، (القومية العربية) ارتبطت بالنهضة العربية الحديثة في أوائل القرن العشرين، بينما جذور تلك المطلقات عميقة ضاربة في التاريخ، وعلية يدعوهم إلى الاعتراف بأن "علينا أن نقرر أن الاعتراب أسوأ وأحط نوع من أنواع الاستلاب"[66].

شرع الخطاب النقدي العروي في مواجهة الحملة التي قصدت الاغتراب بالنقد، ويميط اللثام عنها في كونها لم تبن على أي قاعدة قارة، وتنم عن منطق خاطئ، وجهل بحقائق الأمور، كما أنها محاولة للتغطية على تأخرنا الثقافي المتزايد، ويحذر من التمادي في هذه الحملة " لقد حان الوقت أن نقول أن ثمن هذه الحملة مرتفع جدا : زمان ضائع، تخلف مركب، هزائم متوالية كبيرة وصغيرة، مكشوفة ومستورة، وأخيرا انغماس في اللاتاريخ"[67].

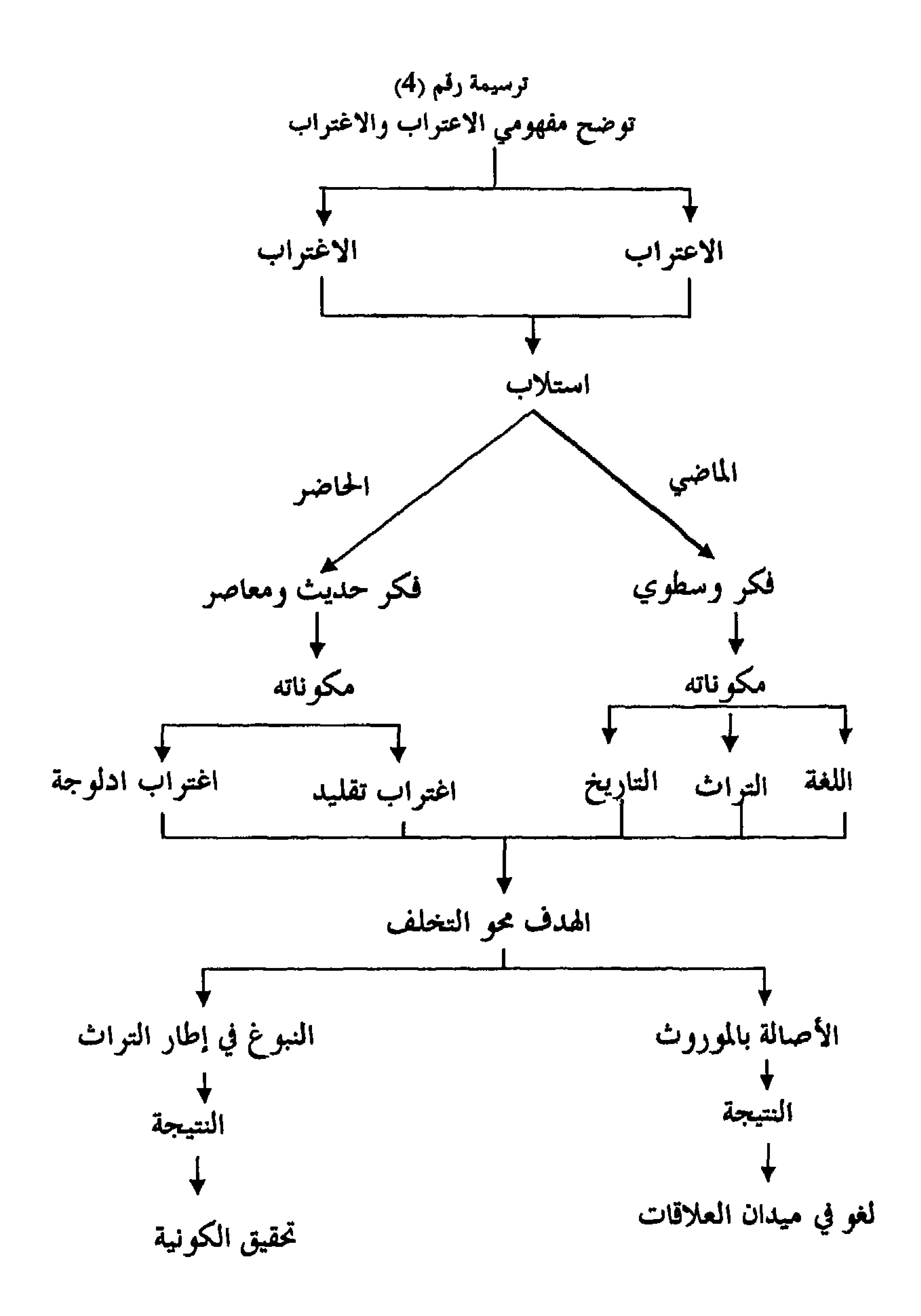
لاحظ الخطاب المدروس أن النتائج المترتبة عن نقد الفكر العربي الحديث والمعاصر للاغتراب جد خطيرة، إذ حمّله حسب النص السابق مسؤولية جميع ما يواجهه العرب من مشاكل. والمفارقة التي يأخذها على الفكر العربي الحديث والمعاصر بدلا من انصباب نقده على الاعتراب يجده يأخذ مسارا عكسيا هو نقد الاغتراب، بينما الأول أسوأ من الثاني، لان الأول مبني على تقديس اللغة واحياء التراث، وهما النقطتان اللتان تتخلص فيهما السياسة الثقافية في البلاد العربية[68].

(66) المصدر نفسه، ص211.

(67) المصدر نفسه، ص211.

(68) يرد الخطاب المدروس ذلك إلى الجذور الاجتماعية التي تحافظ على الوضع رغم سلبياته " هكذا نجد علاقة وطيدة بين الوضع الثقافي الذي حللناه والبورجوازية الصغيرة".
المصدر نفسه، ص 212.

ترسيمة رقم (4)
توضح مفهومي الاعتراب والاغتراب



وميز الخطاب النقدي العروي بين نوعين من الاغتراب حسب الدافع الكامن خلف كل منهما، اغتراب يدعو إلى تقليد الغرب جملة وتفصيلا، انتشر هذا النوع من الاغتراب في عهد الاستعمار، واغتراب آخر تكمن وراءه دوافع أعمق "خاصة حينما تأتى دعوة الاغتراب نتيجة أدلوجة عظيمة مثل الليبرالية الديمقراطية أو الماركسية"[69] وحدد الخطاب المدروس الدوافع الكامنة وراء النوع الثاني، الذي يعد أحد دعاته ـ في دافعين "الدافع الأول: هو إرادة توسيع قاعدة الانبعاث والإصلاح (...) الدافع الثاني هو ضرورة اختزال التطور"[70] يؤدى منطق اختزال التطور إلى استدراك ما فات، ويتطلب الانطلاق من مستوى علمي وثقافي أعلى من الثقافة المورثة، المتجاوزة حسب ما جاء في الخطاب المدروس.

يلتقي مفهوم الاعتراب والأصالة في كونهما يتناقضان مع مفهوم الانبعاث، "ويسبب هذا التناقض المفتعل في ظهور برنامجين يركز أحدهما على الأصالة والآخر على الانبعاث عن طريق الاغتراب"[71] ويلتقي البرنامجان على هدف واحد هو محو التخلف، "ويفترقان في الغاية :الأصالة بالمحافظة على الموروث، أم النبوغ في إطار التراث الإنساني المشترك"[72]، كلاهما يستمد قوته من ضعف الآخر، ولا يستطيع أن يرد النقد الموجه إليه، وطرح الخطاب المدروس حلا للخروج من هذا المأزق، "يبقى حل معقول وهو أن نربط الأصالة بطموح العرب وما يرغبون في تحقيقه مستقبلا"[73] الحل الذي قدمه الخطاب المدروس لحل معضلة الأصالة والمعاصرة هو تغيير الحمولة الدلالية السابقة لمفهوم الأصالة بحمولة دلالية جديدة تتلاءم

(69) العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص201.
(70) المصدر نفسه، ص201.
(71) المصدر نفسه، ص199.
(72) المصدر نفسه، ص202.
(73) المصدر نفسه، ص199.

والمعنى الذي أعطاه لمفهوم الانبعاث، الذي ينهل من نبع التراث الإنساني العالمي، ويقطع مع التراث العربي الإسلامي.

ووصل الخطاب النقدي العروي إلى خلاصة هي، تحقيق العلمية والكونية، ولا يمكن أن تتم دون تبني منطق التاريخانية، "أما الوفاء لرؤية خصوصية، بدون أدنى أمل في تعميقها وفرضها على الغير، فإنه لا يؤدي إلا إلى كلام غير مسموع، أي إلى اللغو في ميدان العلاقات الدولية" (74) تحقيق العالمية في الفكر العربي يتطلب الآخذ بالماركسية التاريخانية، التي يحتاج غرسها واستنباتها في الفكر العربي إلى تعريبها لغويا وثقافيا.

هـ - نقد مفهوم العلم:

بلغت نسبة العبارة النقدية الموجهة إلى فئة (مفهوم العلم) 6٪ تقريبا في جميع المراحل وازداد نقد الخطاب المدروس لمفهوم العلم في المرحلة الثانية إذ بلغت نسبة العبارات النقدية الموجهة إليه 13٪ تقريبا، وأتى في المركز الثالث من بين الفئات المجاورة، حيث فحص الخطاب النقدي العروي مفهوم العلم عند المحدثين من الكتاب العرب، وانتقده في كونه مفهوما ملتبسا، ومنشأ اللبس فيه إذا وجد في حديثهم عن العلم الحديث(75) والعلم القديم، ما يدل على سطحيتهم، وعلى عدم إدراكهم لمعنى العلم الحديث، الذي نشأ مع ثورة غاليليه وأسس على ثلاث عوامل هي: الفرضية الرياضية، والتجربة، والإبداع، التي اكتسبت معنى جديدا داخل المنظومة الجديدة فأصبح العلم الحديث بالمقارنة مع العلم القديم يعني "العلم

---

(74) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص94.

(75) يشير الخطاب المدروس إلى التفرقة التي توجد في اللغة الإنجليزية والفرنسية بين الدارس والبحاثة في علوم الماضي، ومهمته التحقيق والترتيب، وبين العالم الذي يعمل في العلوم التجريبية، ومهمته الإبداع، كما يلاحظ أن صفة العالم منذ ثورة غاليليه لا تطلق إلا على المبدعين في مجال العلوم التجريبية.

العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص130-131.

الحديث هو أساسا التهيؤ لمعرفة ما لم يعرف بعد، إنه موجه إلى المستقبل وإلى المجهول، فيناقض العلم التقليدي الذي يمثل مجموعة معارف مخزونة تراجع من حين إلى حين"[76] إن مفهومي العلم القديم والعلم الحديث متعارضان، فالأول يتجه إلى الوراء إلى الماضي، بينما يتجه الثاني صوب المستقبل كما يختلفان في الموضوع، الأول ينقب عن معارف الماضي عما كان في السابق، بينما يبحث الثاني عن المجهول ويحاول اكتشافه، يبحث عما ليس كائنا بعد، يخضع الأول للمنطق التقليدي، ويعتمد الثاني على المنطق الحديث، منطق الاكتشاف والمغامرة واقتحام المجهول.

بعد أن حدد الخطاب المدروس مفهوم العلم الحديث وعزله عن المفهوم القديم، يتجه إلى نقد بعض الظواهر المنتشرة في المجتمع العربي، التى تمس العلم بشكل أو بآخر. فانتقد الجامعات العربية وسجل عليها ثلاث مأخذ : أولا بقاء العلم سجين جدرانها وأروقتها وعدم قدرتها على توظيفه في المجال الاجتماعي المحيط بها، ثانيا ترويج الجامعات العصرية للفكر التقليدي عن طريق تشجيعها لتحقيق النصوص في الأدب، والتاريخ والفلسفة وغيرها من المجالات العلمية، دون أن تعي ما تتضمنه بين طياتها من أفكار عتيقة، ثالثا ازدواجية خريجي هذه الجامعات، فهم موضوعيون في صناعتهم وصوفيون فيما عدا ذلك [77].

وتناول الخطاب المدروس وضع العلم في المجتمع العربي بالنقد، فلاحظ غياب مسؤولين واعين وقادرين على توطين العلم التجريبي في المجتمع العربي، ونقص الكوادر العلمية المؤهلة علميا وثقافيا لغرس العلم التجريبي [78].

---

(76) المصدر نفسه، ص132.

(77) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص42.

(78) العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص129.

رفض الخطاب النقد العروي بعض الآراء الخاطئة، التي ترد سبب تأخر العلم في البلاد العربية إلى عوامل مادية، ويستشهد بحالة (بولونيا) التي اختار علماؤها مجال المنطق وأبدعوا فيه، بالإضافة إلى إن هذا العائق متجاوز في البلاد العربية البترولية، كما يعارض ربط تأخره بغياب الحرية والديمقراطية في البلاد العربية، ويبرهن على ذلك بشواهد تاريخية منها حالة ألمانيا القيصرية، واليابان الإمبراطورية، ويؤكد أن الدول لا تحارب العلم لكنها تحارب الأفكار والإيديولوجيات، وتقدم العلم لا يحتاج إلى أكثر من نوع من حرية الحوار وتعدد الآراء في ميدان العلم، ويرجع تأخر المسيرة العلمية في البلاد العربية إلى مجموعة من العوامل منها المادي، والثقافي، والاجتماعي، والسياسي، وتداخلها وتشابكها، التي تبرز في صوره ظواهر تتعلق بسمات المجتمع، ونوعية المثقف الذي غالبا ما يكون تكوينه تقليديا وغلبة مفهوم الاستهلاك على مفهوم الإنتاج في الاقتصاد، وتحكم الذهنية والترفيهية في اجتماعياتنا، وغياب المجتمع المدني، هذه المعطيات التي يعتبر استحضارها وتوفيرها شروطا أساسية لانتشار العلم في المجتمع[79].

ودعا الخطاب النقدي العروي على ضوء المعطيات السابقة إلى ضرورة تبني المجتمع العربي للعلم التجريبي وخاصة علم الفيزياء [80]، وتهيئ الظروف المناسبة لاستيعابه وتوطينه، فهو يتطلب كحد أدنى مجتمعا مدينيا، يجعل العلم التطبيقي نشاطا جماعيا، يستعد لقبول إبداعاته، ويحقق التواصل السريع بين أعضائه، ويحول اهتمامهم نحو الإنتاج وتطويع الطبيعة، وبذلك

---

(79) المصدر نفسه، ص146.

(80) جاء في الخطاب المدروس النص التالي يوضح أهمية علم الفيزياء " تحتل الفيزياء موقعا استراتيجيا في مسار المعرفة والاقتصاد لأنها متصلة بكل حركات المجتمع، فهي عمل اجتماعي، منوط بالمجتمع، ومتجه باستمرار نحو الإنتاج، لذا لم تبق، كالمعارف الأخرى، تابعة للتطور التاريخي، تزدهر بازدهار المجتمع وتخفو بانحطاطه، بل أصبحت هي العنصر الأساسي في حركة النمو والتقدم، هي أصل الغنى والتفوق والعرفان".
المصدر نفسه، ص135.

يساهم في تحقيق ثورة ثقافية بالمعنى العميق[81]، وتأتي دعوة الخطاب المدروس متبوعة بضرورة توافر علماء قادرين على متابعة ما ينشر في الدوريات العلمية العالمية ونقلها إلى اللغة العربية، كي تساعد العلماء والمثقفين على تجاوز الثقافة التقليدية والعلم التقليدي، بغرسهم مفاهيم جديد وأفكار حديثة، و تبيئتها، حتى يستطيع المجتمع العربي أن يقف على عتبة الحداثة ويرتقي في مدارجها بعد استيعاب العلوم الحديثة في مجاليها الإنساني والاجتماعي.

لم ينس الخطاب النقدي العروي الثورة المعلوماتية، فقد كشف الغطاء عنها، ليظهر بأن لها جانبين أحدهما إيجابي والآخر سلبي، فهي مفيدة ونلمس فائدتها كل يوم، وهي كذلك عندما تتوفر القاعدة الإنتاجية الضخمة حيث تسهل عملية التسيير، بينما تصبح لعبا صبيانيا عندما لا تتوفر هذه القاعدة، ويضيف "من الواضح كذلك أن الآلات الحاسبات تخزن وتنشر كل أنواع المعلومات، المهمة والتافهة، العلمية والخرافية. فقد تعين على بسط الذهنية العصرية، وقد تساعد على المحافظة على الأفكار التقليدية"[82] إذا كانت الآلات الإلكترونية هي وسائل ترشيد، فهذا يعتمد أساسا على وجود شيء يرشد " على الدولة إذن أن تخلق مؤسسات علمية تجارية صناعية ضخمة قبل أن نفكر في ترشيد القائمين عليها باستغلال الآلات المذكورة"[83] ولا بأس من توازي العمليتين التصنيعية والترشيدية.

ويعترف الخطاب المدروس أن الثورة المعلوماتية ثورة حقيقية لا شك في ذلك " لكن بقدر ما تزيد المجتمع المتعلم المصنع علما ومعرفة ونشاطا، بقدر ما تغمس المجتمع، الذي تعوزه مؤسسات علمية عريقة، في

(81) المصدر نفسه، ص140.

(82) المصدر نفسه، ص 142.

(83) المصدر نفسه، ص142.

الذهنية الخرافية الاستهلاكية"[84] ويضيف " أن الإعلاميات تحطم اليوم الصفات المدينية. إن التلفاز يفكك الفكر الجماعي المدني ويدفع الناس إلى الانكماش على حياتهم العائلية، يشجع الذهنية الترفيهية على حساب الذهنية الإنتاجية"[85]. وليس لدينا ما نعلق به على هذا النقد إلا القول أن لكل اختراع جانبا سلبيا وآخر إيجابيا، وتوظيف أحد الجانبين يعتمد على مقدار وعي من يوظفه ولماذا؟ وكيف ولأي هدف؟ سواء على المستوى الفردي الشخصي أو الجماعي، فبمقدار إدراك واستيعاب أفراد المجتمع، أفراد ومسؤولين تلك التساؤلات واستحضارها نستطيع أن نقدر مدى إيجابياتها وسلبياتها، فخاصية السلبية والإيجابية ليست مرتبطة بالثورة المعلوماتية في حد ذاتها إنما مرتبطة بكيفية استعمالها.

" العلم الحديث هو أساسا التهيؤ لمعرفة ما لم يعرف بعد، إنه موجه إلى المستقبل وإلى المجهول، فيناقض العلم التقليدي الذي يمثل مجموعة معارف مخزونة تراجع من حين إلى حين"[86]، إن مفهومي العلم القديم والعلم الحديث متعارضان، فالأول يتجه إلى الوراء إلى الماضي، بينما يتجه الثاني صوب المستقبل كما يختلفان في الموضوع، الأول ينقب عن معارف الماضي عما كان في السابق، بينما يبحث الثاني عن المجهول ويحاول اكتشافه، يبحث عما ليس كائنا بعد، يخضع الأول للمنطق التقليدي، ويعتمد الثاني على المنطق الحديث، منطق الاكتشاف والمغامرة واقتحام المجهول.

بعد أن حدد الخطاب المدروس مفهوم العلم الحديث وعزله عن المفهوم القديم، يتجه إلى نقد بعض الظواهر المنتشرة في المجتمع العربي، التى تمس العلم بشكل أو بآخر. فانتقد الجامعات العربية وسجل عليها ثلاث

(84) المصدر نفسه، ص143.

(85) المصدر نفسه، ص145.

(86) المصدر نفسه، ص132.

مأخذ : أولا بقاء العلم سجين جدرانها وأروقتها وعدم قدرتها على توظيفه في المجال الاجتماعي المحيط بها، ثانيا ترويج الجامعات العصرية للفكر التقليدي عن طريق تشجيعها لتحقيق النصوص في الأدب، والتاريخ والفلسفة وغيرها من المجالات العلمية، دون أن تعي ما تتضمنه بين طياتها من أفكار عتيقة، ثالثا ازدواجية خريجي هذه الجامعات، فهم موضوعيون في صناعتهم وصوفيون فيما عدا ذلك (87).

وتناول الخطاب المدروس وضع العلم في المجتمع العربي بالنقد، فلاحظ غياب مسؤولين واعين وقادرين على توطين العلم التجريبي في المجتمع العربي، ونقص الكوادر العلمية المؤهلة علميا وثقافيا لغرس العلم التجريبي (88).

رفض الخطاب النقد العروي بعض الآراء الخاطئة، التي ترد سبب تأخر العلم في البلاد العربية إلى عوامل مادية، ويستشهد بحالة (بولونيا) التي اختار علماؤها مجال المنطق وأبدعوا فيه، بالإضافة إلى إن هذا العائق متجاوز في البلاد العربية البترولية، كما يعارض ربط تأخره بغياب الحرية والديمقراطية في البلاد العربية، ويبرهن على ذلك بشواهد تاريخية منها حالة ألمانيا القيصرية، واليابان الإمبراطورية، ويؤكد أن الدول لا تحارب العلم لكنها تحارب الأفكار والإيديولوجيات، وتقدم العلم لا يحتاج إلى أكثر من نوع من حرية الحوار وتعدد الآراء في ميدان العلم، ويرجع تأخر المسيرة العلمية في البلاد العربية إلى مجموعة من العوامل منها المادي، والثقافي، والاجتماعي، والسياسي، وتداخلها وتشابكها، التي تبرز في صوره ظواهر تتعلق بسمات المجتمع، ونوعية المثقف الذي غالبا ما يكون تكوينه تقليديا وغلبة مفهوم الاستهلاك على مفهوم الإنتاج في الاقتصاد، وتحكم الذهنية والترفيهية في

(87) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص42.

(88) العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص129.

اجتماعياتنا، وغياب المجتمع المدني، هذه المعطيات التي يعتبر استحضارها وتوفيرها شروطا أساسية لانتشار العلم في المجتمع[89].

ودعا الخطاب النقدي العروي على ضوء المعطيات السابقة إلى ضرورة تبني المجتمع العربي للعلم التجريبي وخاصة علم الفيزياء [90]، وتهيئ الظروف المناسبة لاستيعابه وتوطينه، فهو يتطلب كحد أدنى مجتمعا مدينيا، يجعل العلم التطبيقي نشاطا جماعيا، يستعد لقبول إبداعاته، ويحقق التواصل السريع بين أعضائه، ويحول اهتمامهم نحو الإنتاج وتطويع الطبيعة، وبذلك يساهم في تحقيق ثورة ثقافية بالمعنى العميق[91]، وتأتي دعوة الخطاب المدروس متبوعة بضرورة توافر علماء قادرين على متابعة ما ينشر في الدوريات العلمية العالمية ونقلها إلى اللغة العربية، كي تساعد العلماء والمثقفين على تجاوز الثقافة التقليدية والعلم التقليدي، بغرسهم مفاهيم جديد وأفكار حديثة، و تبيئتها، حتى يستطيع المجتمع العربي أن يقف على عتبة الحداثة ويرتقي في مدارجها بعد استيعاب العلوم الحديثة في مجاليها الإنساني والاجتماعي.

لم ينس الخطاب النقدي العروي الثورة المعلوماتية، فقد كشف الغطاء عنها، ليظهر بأن لها جانبين أحدهما إيجابي والآخر سلبي، فهي مفيدة ونلمس فائدتها كل يوم، وهي كذلك عندما تتوفر القاعدة الإنتاجية الضخمة حيث تسهل عملية التسيير، بينما تصبح لعبا صبيانيا عندما لا تتوفر هذه

(89) المصدر نفسه، ص146.

(90) جاء في الخطاب المدروس النص التالي يوضح أهمية علم الفيزياء " تحتل الفيزياء موقعا استراتيجيا في مسار المعرفة والاقتصاد لأنها متصلة بكل حركات المجتمع، فهي عمل اجتماعي، منوط بالمجتمع، ومتجه باستمرار نحو الإنتاج، لذا لم تبق، كالمعارف الأخرى، تابعة للتطور التاريخي، تزدهر بازدهار المجتمع وتخفو بانحطاطه، بل أصبحت هي العنصر الأساسي في حركة النمو والتقدم، هي أصل الغنى والتفوق والعرفان".
المصدر نفسه، ص135.

(91) المصدر نفسه، ص140.

القاعدة، ويضيف " من الواضح كذلك أن الآلات الحاسبات تخزن وتنشر كل أنواع المعلومات، المهمة والتافهة، العلمية والخرافية. فقد تعين على بسط الذهنية العصرية، وقد تساعد على المحافظة على الأفكار التقليدية"(92) إذا كانت الآلات الإلكترونية هي وسائل ترشيد، فهذا يعتمد أساسا على وجود شيء يرشد " على الدولة إذن أن تخلق مؤسسات علمية تجارية صناعية ضخمة قبل أن نفكر في ترشيد القائمين عليها باستغلال الآلات المذكورة"(93) ولا بأس من توازي العمليتين التصنيعية والترشيدية.

ويعترف الخطاب المدروس أن الثورة المعلوماتية ثورة حقيقية لا شك في ذلك " لكن بقدر ما تزيد المجتمع المتعلم المصنع علما ومعرفة ونشاطا، بقدر ما تغمس المجتمع، الذي تعوزه مؤسسات علمية عريقة، في الذهنية الخرافية الاستهلاكية"(94) ويضيف "أن الإعلاميات تحطم اليوم الصفات المدينية. إن التلفاز يفكك الفكر الجماعي المدني ويدفع الناس إلى الانكماش على حياتهم العائلية، يشجع الذهنية الترفيهية على حساب الذهنية الإنتاجية"(95). وليس لدينا ما نعلق به على هذا النقد إلا القول أن لكل اختراع جانبا سلبيا وآخر إيجابيا، وتوظيف أحد الجانبين يعتمد على مقدار وعي من يوظفه ولماذا؟ وكيف ولأي هدف؟ سواء على المستوى الفردي الشخصي أو الجماعي، فبمقدار إدراك واستيعاب أفراد المجتمع، أفراد ومسؤولين تلك التساؤلات واستحضارها نستطيع أن نقدر مدى إيجابياتها وسلبياتها، فخاصية السلبية والإيجابية ليست مرتبطة بالثورة المعلوماتية في حد ذاتها إنما مرتبطة بكيفية استعمالها.

(92) المصدر نفسه، ص 142.

(93) المصدر نفسه، ص142.

(94) المصدر نفسه، ص143.

(95) المصدر نفسه، ص145.

و ـ نقد الترجمة(96) :

بينت العملية الإحصائية كما يوضح الجدول رقم (16) أن نسبة العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (الترجمة) قد بلغت 12٪ تقريبا تحتل المركز الرابع بعد مفاهيم الثقافة، واللغة العربية، (الأصالة) في جميع المراحل، حيث بلغت في المرحلة الأولى 16٪ تقريبا، تدل هذه النسبة على الأهمية التي يوليها الخطاب النقدي العروي للترجمة، ودورها في تغذية الثقافة العربية، التي يغلب عليها الطابع التقليدي الوسطوي، وقلت نسبة العبارات النقدية التي استهدفت الترجمة في المرحلة الثانية إلى 7٪ تقريبا، واختفت في المرحلة الثالثة حسب التحقيب المقترح للخطاب المدروس.

وضع الخطاب النقدي العروي مسألة الترجمة في قائمة المسائل المهمة، نظرا لتعلقها بمسائل أخرى لا تقل عنها أهمية هي تحديث (العقل العربي) وانتقد تعثر حركة الترجمة، ووضع هذا التعثر ضمن العوامل الرئيسية التي أدت إلى تأخر الثقافة العربية، لماذا؟ لأن الترجمة إحدى الروافد الأساسية التي تغذي الثقافة العربية، وتساءل الخطاب المدروس، " ما هي المادة التي تغذي أذهان كتابنا ومفكرينا؟ ما هو حظها من الفكر الحديث، كما تعرفه الشعوب المتحضرة المحيطة بنا"(97) طرح السؤالين السابقين ليعرف مدى ارتواء وهضم الفكر العربي للفكر الحديث، الذي يعده مقياسا للحداثة.

أخذ الخطاب المدروس على الفكر العربي الحديث والمعاصر إهماله

(96) يستعمل الخطاب النقدي العروي لفظي الترجمة والتعريب، ونفضل هنا استعمال كلمة الترجمة على كلمة التعريب، لأن الخطاب المدروس يستعمل كلمة التعريب بمعنيين مختلفين، التعريب يدل في أحد معانيه على الترجمة والنقل، ويعني كذلك الإصلاحات التي يمكن إدخالها على قواعد " اللسان المقوعد " في حرفه، ونحوه، وصرفه، ومعجمه.

(97) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص10-11.

مسألة الترجمة، واتجاهه إلى تحديث العقل العربي، بالرغم من أن الترجمة تعد جذر تخلفنا[98]، بالإضافة إلى الفكر التقليدي، واللغة العربية الجامدة، والأصالة الفارغة.

تصدى الخطاب النقدي العروي للمترجمين العرب، وخاصة تراجمة اليوم وأخذ عليهم عدة مآخذ، " لا يتقنون العربية كأسلافهم، و لا يعرفون المتداول من لغات اليوم، بل لا يعودون مثل أسلافهم إلى المراجع التي تساعدهم على فهم مقاصد الكتاب المعاصرين"[99] عيوب المترجمين التي وردت في النص، كانت السبب في رداءة الترجمة، وتأخرنا في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهي الجذر الخفي الكامن وراء رفض الفكر العربي للعقلنة قديما وحديثا، بسبب عدم تقيد المترجمين بأبسط قواعد البيان العربي "بل اعتبر الكثيرون أن الركاكة دليل قاطع على أن المضمون دخيل مستورد وإن البيان دليل الأصالة"[100]، البيان الذي يعني في نظر الخطاب المدروس سيطرة اللغة العربية العتيقة، لغة العهد الوسيط المتحجرة، المحملة بالأفكار القديمة، والمعبرة عن الخيال الجاهلي، وتساءل الخطاب المعني بالدراسة بأسى، " هل حكم علينا وإلى الأبد، أن نخضع باستمرار للقديم لا لسبب سوى أنه بين مطر ب، ونعادي الجديد لا لسبب سوى أن واضعه كتبه بلغة أعجمية أو لأن ناقله لم يجهد لفهمه على وجهه، فيفرغه في عبارة واضحة مستقيمة ؟ متى يفهم المترجم العربي خطورة دوره وجسامة مسئوليته؟"[101].

حمّل الخطاب المدروس تأخر حركة الترجمة كما وكيفا مسؤولية تبني الفكر العربي المعاصر لماركسية مبسطة مبتذلة، وتعثر حركة الترجمة أدى إلى أن " تنحصر الماركسية في مجموعة أحكام تكون بمثابة قوانين منزلة. (...)

(98) المصدر نفسه، ص11.
(99) المصدر نفسه، ص11.
(100) المصدر نفسه، ص13.
(101) المصدر نفسه، ص13-14.

تنحصر الماركسية في قوانينها المبسطة في نصوصها المستعملة على صورتها الحرفية، غير المجسدة في أحوال منقلبة، تصبح إذا نصوصية أو فقهوية مثل الفكر الإسلامي، التقليدي»[102]. لا فرق، إذن بين نصوص فقهية تستعمل مقياسا تقاس عليها إشكاليات أخرى، وبين ماركسية مجسدة في مذهب جامد، يبحث لها عن نظير في الفكر العربي، لذا جاءت دعوة الخطاب النقدي العروي لتجسد الماركسية في أبحاث تاريخية واجتماعية، عينية تترجم المفاهيم الحديثة مثل النفعية والليبرالية والتاريخانية، تعريبا يتجاوز مجرد النقل ليعرب الماركسية لغويا ويجسمها ثقافيا، فمقياس الحداثة في أي مجتمع رهين بمقدار تبنية للماركسية، فهل استطاع الخطاب النقدي العروي تحقيق ذلك؟ نترك هذا السؤال جانبا.

ز - نقد الثقافة :

أحصينا العبارات النقدية التي تتضمن نقدا لفئة (الثقافة) وممثليها فأعطتنا العملية الإحصائية النتائج الآتية:

تحتل العبارات النقدية الموجهة لفئة (الثقافة) وممثليها المركز الأول بالنسبة للمفاهيم المجاورة لها في جميع المراحل حسب التحقيب المقترح بنسبة 32٪ تقريبا، كما يبين الجدول رقم (16) لهذه النسبة دلالة تفيد أن الخطاب النقدي العروي يركز نقده على الثقافة العربية وخاصة التقليدية منها، لأنها من إنتاج الفكر السلفي، والإيديولوجية الإسلامية، نقد جذورها المستمدة من القرون الوسطى الموسومة بالطابع الديني، والمكتوبة بلغة جامدة متحجرة، سيطر عليها الخيال الجاهلي.

شغلت العبارات النقدية التي استهدفت فئة (الثقافة) وممثليها المركز الأول في المرحلة الأولى بنسبة 41٪ تقريبا كما يوضح الجدول رقم (16)

(102) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي. ص161-162.

وتدل هذه النسبة على الأهمية التي يوليها الخطاب النقدي العروي للمسألة الثقافية وتقديره لمدى خطورتها.

تصل نسبة العبارات النقدية الموجهة لفئة (الثقافة) وممثليها 23٪ تقريبا في المرحلة الثانية، وتتمركز في المركز الثاني، بعد فئة (اللغة العربية)، حيث تركز النقد في هذه المرحلة على النقد الثقافي ونقد المفاهيم الثقافية كما يوضح الجدول المذكور أعلاه.

1 ـ نقد الوضع الثقافي :

وصف الخطاب النقدي العروي الوضع الثقافي العربي، بأنه محيط تتجاور فيه ثقافتان، تراثيتان[103] ، تختلط فيه الثقافة العربية التقليدية بالثقافة الغربية، كما أنه يفصح عن تراثين التراث العربي والتراث الغربي، ومما يعمق ذلك في الوقت الراهن" إن الوضع الثقافي هو وضع ازدواجية لغوية وثقافية"[104] ولاحظ الخطاب المدروس أن السياسة التعليمية في البلاد العربية تزيد هذه الازدواجية حدة بإنتاجها، "ازدواجية التكوين: تحافظ جل البلاد العربية على منهجين مختلفين: منهج تقليدي يلقن بالعربية ويحفظ التراث في جامعات دينية أو مدارس حديثة (...) ومنهج مهني متخصص يلقن جزئيا بالعربية وجزئيا أو كليا حسب الدول بلغة أجنبية، خاصة عندما يتعلق الأمر بعلوم مستحدثة كالإعلاميات"[105] وتساءل الخطاب النقدي العروي هل تعين الازدواجية اللغوية في التعليم على نشر الذهنية العلمية، أم العكس تعين على تكريس الإيديولوجية المتفشية؟ مادامت الإيديولوجية السلفية هي المسيطرة ـ حسب الخطاب المدروس ـ فمن الطبيعي أن تشجع الثقافة

(103) المصدر نفسه، ص115.

(104) يشير الخطاب المدروس، تظهر الازدواجية بوضوح أكثر في لبنان والمغرب العربي. المصدر نفسه، ص20.

(105) العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص174.

التقليدية، التي أبعدتنا عن المنهج العلمي، " فنحن أبعد ما نكون من البحث عن أسباب التخلف العلمي في الاعتقاد أو اللغة أو النظام السياسي أو الانتماء. الديبلوماسي، إننا نضعها بالدرجة الأولى في ميدان السلوكيات، وهو ميدان تحليله صعب وتغييره أصعب"[106]، وضع الخطاب المدروس الثقافة في مستوى السلوكيات كما أسلفنا عند تعريفه للثقافة التي انتقدها، لأن الثقافة العربية التقليدية متجاوزة من حيث المضمون وجل الباحثين يعي ذلك، لكن الثقافة التقليدية كمنهج كوسيلة كطريقة للبحث ما زالت تسيطر على المفكرين العرب والفكر العربي حتى الحديث منه، دون أن يعي المفكرون ذلك، لذلك ركز الخطاب النقدي العروي نقده على الثقافة العربية باعتبارها منهجا متخفيا في سلوك المثقفين، ولم يهمل مضمونها الذي جاء في صورة نقد لمضامين المفاهيم الثقافية التي سبق أن عرضناها آنفا.

وصنف الخطاب النقدي العروي النظريات الثقافية التي تملأ الفضاء الفكري العربي إلى صنفين : نظرية الثقافة القومية[107]، ونظرية الثقافة كما طرحها الأثنولوجيون واجتماعيو الثقافة وبعض الفلاسفة.

كما انتقد الخطاب المدروس نظرية الثقافة القومية في مستوييها المكتوب والشعبي، ووصفها بأنها معزولة عن ممارسة المجتمع، أنها تعيش عزلة مضاعفة لا تعبر عن تخلف ثقافة المجتمع العربي بالقياس إلى المجتمعات الأخرى فحسب، بل تتجاوزها إلى تأخر ثقافة المجتمع العربي عن ممارساته، " من منا ينكر جوانب مهمة من الحياة العصرية التي تعودنا عليها منذ عقود وما زالت لا تجد تعبيراً مستفيضا وملائما لها؟ "[108].

(106) المصدر نفسه، ص146-147.

(107) يحدد الخطاب المدروس الثقافة القومية بما يلي " المقصود من الثقافة في هذا ا؟الإطار هو الجانب غير الديني من التراث، أي ما يسمى الأدب بالمعنى الضيق المتكون أساسا من الشعر والنثر الفني والمواعظ والحكم".

العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص11.

(108) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص30-31.

عرى الخطاب المدروس كما يوضح شكل (19) خصائص الثقافة القومية العربية التي نلخصها في النقاط التالية :

أنها ثقافة متعالية منفصلة عن الواقع الذي يتبناها، وان لم يشعر بذلك عرب اليوم.

أنها ثقافة مجتمع مندثر، مات وانقضى شأنه مع ظهور الإسلام [109].

أنها ثقافة انتفاعية، اعتبرت منذ البداية كوسيلة كسب[110].

أنها ثقافة استلذاذ واستمتاع، إن قيمة تلك الثقافة ليست فيها، بل في الإنسان الذي يخدمها ويستخدمه في آن واحد، هو الذي يجعل منه مأوى ذاته وحمى روحه [111].

أنها ثقافة الانشطار النفسي [112].

لم يهمل الخطاب المدروس مفهوم الثقافة القومية العربية التي أخذ عليها مأخذين، " كانت من جهة المضمون اثنوغرافية مجتمع بائد مندثر، ومن جهة الوظيفة رمزا أو تذكارا للحنين"[113] هذه المآخذ ونقاط الضعف التي تحفل بها الثقافة القومية العربية جعلته يرفض أن تكون ثقافة الحاضر، وأن من يعتنقها يهجر الحاضر وينعزل.

كما كشف الخطاب النقدي العروي عن مكونات الثقافة القومية العربية المتمثلة في الدين، واللغة العربية، والواقع الطبيعي أو النفساني [114] ورأى أنها غير كافية لتوفير مضمون قومي لثقافتنا، مع انه لا ينكر كونها تمثل

---

(109) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص112.

(110) نفس المصدر السابق، ص112.

(111) نفس المصدر السابق، ص113-114.

(112) نفس المصدر السابق، ص115..

(113) نفس المصدر السابق، ص116.

(114) ورد في الخطاب المدروس التوضيح التالي " رغم الظواهر ليس الدين الإسلامي كنظرة للحياة والمجتمع والفرد وليس اللغة العربية كمخزن لتجارب الماضي، وليس الواقع

جوانب من شخصيتنا، لكنها مع ذلك تبرز ترابطنا بالغير أكثر مما تبرز تمايزنا عنه، وطرح الخطاب المدروس السؤال التالي : كيف التوصل إلى فهم المسألة بدون أن تنتهي إلى تناقضات، إما ننفي الثقافة كمضمون و كهدف، وإما ننفي القومية كميزة ثابتة ذات قيمة ؟ دون الدخول في التفاصيل وصل الخطاب المعني بالدراسة إلى أن المسألة القومية مسألة جديدة، لم تكن مطروحة في الفكر العربي قبل عهد النهضة، إذا بحثنا عن جذورها نجدها في الفكر الألماني عند (فخته) الذي طرح مسألة الخصوصية، " ومن خاصيتها الحياة والعمق والغزارة وبذلك تستحق التعميم (...) وهي أن المضمون القومي في هذه النظرة والمضمون الإنساني لا ينفصل أحدهما عن الأخر"[115] يمكن للعرب أن ينتجوا ثقافة قومية، ولكن عليهم الانطلاق من منظور جديد، لا يمكن أن يحققوا ثقافة قومية عربية بالمكونات سالفة الذكر، إنما عليهم إضافة البعد الإنساني إليها، حتى تعبر عن مشاكل الإنسان بصورة أعمق، بذلك تصبوا إلى العالمية.

وانتقد الخطاب النقدي العروي كما يوضح الجدول رقم (19) النظرية الثانية[116] عند الاثنولوجين واجتماعيو الثقافة، وبعض الفلاسفة" فهذه

الطبيعي أو النفساني (...) ليست هذه العناصر، متفرقة أو مجتمعة، كافية لضمان مضمون قومي لثقافتنا (...) فهي تمثل جوانب من شخصيتنا القومية، لكنها تربطنا بالغير أكثر مما تميزنا عنه".

العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي،ص107.

(115) المصدر نفسه، ص110.،

(116) يشير الخطاب المدروس، إلى أن هذه النظرية هي المتغلبة في البلاد العربية، وتتلخص مبادئها الأساسية في:-

ا - "تنفي وجود مضمون متعال للثقافة، (المضمون والتعبير شيء واحد)".

ب- "تنفي وجود تفوق ثقافة على ثقافة أخرى، كل الثقافات متساوية".

ج - "تنفي وجود تمييز بين مستويات التعبير المختلفة (بين الأدب المكتوب وخرافات العجائز مثلا) وبذلك لا تنسب دورا خاصا للمثقف".

المصدر نفسه،ص101.

النظرة لا توحد المجموعة البشرية بل تحافظ على تغايرها (...) يقسم في آخر المطاف العلم الثقافي إلى عالمين: عالم الثقافة الحقيقية، وعالم الفلولكلور"[117]، هذه النظرية في نظر الخطاب المدروس لا تفرق بين الشكل والمضمون بذلك، " تصبح الثقافة الإنسانية هي مجموعة الوسائل، الفكرية والنفسانية والعملية، التي تستعملها المجموعات الإنسانية المختلفة للتعبير عن كنهها أو سرها أو نظرتها للحياة والكون"[118]، تناقض هذه النظرية طموح الخطاب النقدي العروي، الذي يصبوا إلى تحقيق ثقافة قومية عربية عالمية، لأنها تهمل هدفه وغايته، وتنفي دور المثقف، ولا تساعد على طرد الثقافة التقليدية، التي تمثل أحد الأهداف الرئيسية التي سعى إلى

جدول رقم (19) يبين خصائص النظريات الثقافة السائدة في الساحة الثقافية العربية

النظرية القومية العربية الثقافية	نظرية الانثولوجين واجتماعيو الثقافة
مكوناتها: الدين، اللغة العربية، الواقع النفساني. خصائصها: – انها ثقافة متعالية منفصلة عن المجتمع . – انها ثقافة مجتمع مندثر . – انها ثقافة استلذاذ واستمتاع . – انها ثقافة الانشطار النفسي . – غير معبرة عن جوانب الحياة العصرية التي نعيشها . مضمونها: اثنوغرافية مجتمع بائد مندثر. وظيفتها: رمزا وتذكارا للحنين.	خصائصها: – لا توحد المجموعة البشرية بل تحافظ على تغايرها . – تقسم العالم الثقافي إلى قسمين: الثقافة الحقيقية، وعالم الفولكلور . – لا تفرق بين الشكل والمضمون.

إنجازها، "أن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيرا من التواضع، والرضى بأن نتميز مؤقتا عن الغير بنبرتنا فقط لا بمضمون ما نقول"[119]، ما ورد في النص السابق يعني نوعا من الاتباعية، لكن الخطاب

(117) المصدر نفسه، ص104.

(118) المصدر نفسه، ص101.

(119) المصدر نفسه، ص225.

النقدي العروي رد على هذا الاعتراض، "سنؤدي بذلك ثمن سباتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل، و اتباعيتنا (سنيتنا) المركبة - لقد أدينا ثمنا باهظا للقومية الثقافية الفارغة ـ لقد افتخرنا طويلا وأنتجنا قليلا"(120)، لذا ألح الخطاب المدروس على ضرورة نقد القومية السياسية، التي ركزت على الازدواجية الثقافية كذلك نقد نفي مشكلة الأقليات، ونقد الفكر الاقتصادي السطحي(121)، ودعا إلى ضرورة عقلنة المجتمع وإلى التسيير الذاتي، نقد تلك الظواهر هو الذي يمهد الطريق للقومية العربية الحقيقية.

2 ـ نقد الخطاب النقدي العروي للمثقفين العرب:

لم يغفل الخطاب النقدي العروي فئة المثقفين، حيث شمل نقده المثقفين بشكل عام ثم نقدهم حسب انتماءاتهم الإيديولوجية.

أتت بعض المآخذ التي سجلها الخطاب النقدي العروي على المثقفين عامة بعضها في صيغة الجمع وأخرى في صيغة المفرد، وشملت الانتقادات نقد خصائصهم وأفعالهم، كما يبين الجدول رقم (20):

(120) المصدر نفسه، ص225.

(121) نقد الخطاب المدروس الفكر الاقتصادي العربي " لننقد بجد الفكر الاقتصادي السطحي، الذي يظن أنه إذا بنى مصنعا بمال الأجنبي، وبتقنيات الأجنبي، وبإرادة الأجنبي، أعان على تحديث البلاد وعقلنة الحياة الاجتماعية".
المصدر نفسه، ص225.

الجدول رقم (20) : يوضح خصائص وأفعال المثقفون العرب

الخصائص	الأفعال
خصائص في صيغة الجمع: – منفصلون عن مجتمعاتهم . – ثقافتهم مجردة عن الزمنية والمحلية . – الانتقائية والتلقين . – التردد . – الاجترار . خصائص في صيغة مفرد: خصائص إيجابية: – النقد والثورة على الأوضاع السائدة. خصائص سلبية : – منطقة منطق تطلعات . – المثقف التقليدي تاه وجر معه مجتمعه . – المثقف العصري انتقائي . – المثقف الماركسي ضعيف، – يقوي الفكر التقليدي . – مثقف النهج الثالث يخلط بين الماركسية والاشتراكية . خصائص مشتركة بين المثقف العصري والتقليدي: – العجز عن إدراك الواقع . – التبعية . – التشبث بمقولة الأصالة . – جهل بالمحيط التاريخي والطبيعي . – رفض العمق التاريخي.	أفعال في صيغة الجمع: – ميلهم إلى السلفية . – موقفهم المعرفي واحد . – يصلان إلى نفس النتيجة أفعال في صيغة المفرد (المثقف) : – يرفض التمييز بين الليبرالية الكلاسيكية الإمبريالية . – يرفض أن يقول أن الماركسية وارثة المنطق الليبرالي . – تبنيه بعض التيارات الغربية مثل الفوضوية الوجودية . – يقوي الجانب التقليدي (أي كل ما هو ميت ومميت) .

انتقد الخطاب المدروس الخصائص المشتركة بين المثقفين العرب، منها خاصية الانفصال عن مجتمعاتهم، فالمثقفون العرب منفصلون عن مجتمعاتهم، يمثلون جماعة تجمعهم ثقافة مشتركة مجردة عن الزمنية والظروف المحلية المحيطة بهم [122]، كذلك الانتقائية والاجترار والتلفيق ونعي على المثقفين ترددهم، " كيف ننعي على الشعب العربي، وعلى الطبقة الكادحة العربية خمولها، والنعي كله على المفكرين العرب منذ القرن

(122) برهن الخطاب المدروس على النقطة المشار إليها " هذا واضح في المؤتمرات العربية الراهنة حيث تلغي المميزات، فتفصل بالضرورة المشكلات الثقافية عن جذورها الاجتماعية التي لا يمكن أن تكون غير خصوصية".

العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص174.

الماضي، الذين جعلوا من الكتابة والخطابة ناموس عيش، فانساقوا للترجمة واجترار الأفكار والتلفيق، بدون معيار ولا مقياس، بذلك غروا واغتروا"[123] أما العمل المشترك الذي يمارسه المثقفون العرب بعضهم بوعي، والبعض الآخر بدون وعي وانتقده الخطاب المدروس، هو ميلهم جميعا إلى السلفية، فهم بالرغم من تباين اتجاهاتهم في الظاهر، " إلا أن موقفهم المعرفي واحد" [124].

سجل الخطاب النقدي العروي مجموعة من الانتقادات في صيغة المفرد الموجهة إلى المثقف العربي بشكل عام، كما يوضح الشكل رقم (20)، وانتقد أفعاله التالية التي نلخصها فيما يأتي :

رفضه التمييز بين الليبرالية الكلاسيكية[125] والإمبريالية إيديولوجيا الغرب الحالي، ونقده التراث الليبرالي، الذي كانت من نتائجه تقوية جانب التقليد، "أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا، ولا يخفى على أحد أننا نتطرق هنا إلى نقطة حساسة جدا لأنها تومئ إلى مسؤولية المثقف العربي، في استمرار تأخر الفكر العربي، وبالتالي السياسة العربية، وبالتالي المجتمع العربي"[126].

"يرفض أن يقول بوضوح أن الماركسية هي وارثة المنطق الليبرالي الحديث، وأن هذه العلاقة هي التي تجعل من الممكن فصل الليبرالية كمنهج عن الليبرالية كسياسة"[127] المثقف العربي من الماركسية التي تلتصق بالليبرالية، ويتطاول إلى ما قبل التاريخ وما بعد التاريخ، أنه يركن إلى

(123) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1979)، ص16.

(124) العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص176.

(125) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص21.

(126) المصدر نفسه، ص48.

(127) المصدر نفسه، ص21.

التأويل الغربي للماركسية، وينسى الفارق بينه وبين الغرب الذي جرب الماركسية عدة قرون، وأصبحت منطقة الخفي، رفضه للماركسية والليبرالية، ـ في نظر الخطاب المدروس ـ هو رفض ما لا يملك، إنه لم يستوعبها مما جعله يظل، " مفتوحا للفكر التقليدي الذي يظن إنه معاصر للوقت الحاضر لأنه غير ليبرالي مع أنه متخلف في الواقع حتى عن الفكر الليبرالي ذاته "(128).

تبنيه لبعض التيارات الغربية مثل الفوضوية والفرويدية لينفي بها كل تأويل ليبرالي أو ماركسي، " فينسلخ فعلا عن السياسة ويتركها مرتعا خالصا للفكر التقليدي "(129).

منطقه الجدلي لا يتعدى منطق التطلعات، الذي يتعانق مع المنطق الهيجلي " فالواقع أن المثقف العربي لا يتعدى تشخيص الجدلية في الصورة التي تمليها عليه تجربته. الجدلية هي إذن منطق التطلعات، التي ترتكز على حقيقة مسبقة. هكذا ظهرت بالفعل جدلية هيجل "(130) هكذا يمثل المثقف العربي الجدل لتبرير الواقع لا لنقده، ويتطلع به إلى مستقبل مشحونا بالأماني، يحيط به الغموض - في الوقت نفسه - على ضوء معطيات الحاضر.

صنف الخطاب النقدي العروي المثقفين العرب حسب نوع الثقافة التي يمتلكونها إلى مثقف تقليدي (سلفي)، ومثقف عصري، وتناولهم بالنقد فرادى وجماعات، وانتقد المثقف الأول، " إذا كان تقليدي النزعة تاه وجر معه مجتمعه في متاهات النزعات اللفظية العقيمة، قديمها وحديثها. قد يستعمل كلمات حديثة، لكنها يضمنها أفكارا تقليدية، بوعي أو بغير

(128) المصدر نفسه، ص52.

(129) المصدر نفسه، ص53.

(130) المصدر نفسه، ص64-65.

وعي"[131] أما المثقف العصري فأخذ عليه نقده لإنتاج زملائه المحدثين، اشتداد الصراع الفكري الناتج عن تبني كل منهما لقسم من إنتاج الغرب، إنه موقف ينم عن عدم النضج وعدم الموضوعية أولا كما يشجع الموقف التقليدي المنغلق ثانيا.

- كما أخذ الخطاب المدروس على أصحاب النهج الثالث[132] اختلاط الاشتراكية[133] بالماركسية في أذهانهم.

- ولم يهمل الخطاب المعني بالدراسة المثقف الماركسي العربي، الذي وصفه بأنه ضعيف، وإنه يقوي الفكر التقليدي، دون وعي منه، ينقد أفكار ونظريات لا توجد في الساحة الفكرية العربية، ما زالت في حيز الإمكان[134].

- انتقد الخطاب المدروس كلا المثقفين التقليدي (السلفي) والعصري (الانتقائي) معا، فهما بالرغم من اختلاف منطقهما[135]، إلا أنهما يلتقيان في كونهما يصلان إلى النتيجة ذاتها، وهو حذف ونفي العمق التاريخي، الذي

(131) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ. ص148.

(132) أصحاب النهج الثالث هم "(...) ثوريون في أهدافهم، وتقليديون في تفكيرهم ومنطقهم، هم الذين روجوا فكرة النهج الثالث".
العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص8.

(133) " هكذا تختلط في أذهانهم الاشتراكية هي مجموعة أهداف سياسية واجتماعية وأخلاقية والماركسية التي هي طريقة تحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية".
المصدر نفسه، ص8.

(134) " ونرى بسهولة أسباب ضعف المثقف الماركسي العربي، لأن الماركسية بنيت أساسا على نقد الليبرالية باعتبارها قائمة ومتغلبة في الأفكار والأنظمة، عندما ينتقد الماركسي أفكار وأنظمة ونفسانية مازالت في حيز الإمكان فهو يقوي من حيث لا يدري الفكر التقليدي".
المصدر نفسه، ص52-53.

(135) يناقض هذا الرأي في الخطاب المدروس وهو اختلاف منطق المثقفين رأي آخر له سبق وأن أوردناه يقول فيه بخضوع المثقفين على مختلف اتجاهاتهم حتى الحديث منها للمنطق التقليدي.

ينتج عنه العجز عن إدراك الواقع، لأنه يحذف أحد أبعاده المكونة له، وأحد نتائج هذا الفكر اللاتاريخي هي التبعية على جميع المستويات[136].

- كما أخذ الخطاب النقدي العروي على المثقفين التقليدي والعصري معا كونهما، " يتعارضان في الأهداف، لكنهما يشتركان في الموقف المعرفي إزاء المجتمع "[137] كما يلاحظ أن كلا المثقفين لم يقم بنقد ثقافة الآخر : " لا يعرف المثقف التقليدي حدود العلم الحديث، ولا يعرف المثقف المحدث حدود الآداب التقليدية "[138].

عمد الخطاب المدروس إلى كشف علاقة كلا المثقفين التقليدي والعصري بمحيطه الطبيعي والتاريخي ووقف على جهلهما بالمحيطين، " الجهل بالمحيط الطبيعي والتاريخي، محيط المثقف هو محيط ثقافته لا ما يحيط به ماديا وأدبيا في الوقت الحاضر "[139]، ينفصل كلا المثقفين عن الحاضر ليعيشا في الماضي الأول مع التراث العربي، والثاني مع التراث الغربي.

نذكر بأن الخطاب النقدي العروي عول كثيراً على دور المثقفين العرب، وحملهم مسؤولية تأخر العقل العربي، والمجتمع العربي، وهم بالذات، تقع عليهم مسؤولية تحديث العقل والمجتمع العربيين، عن طريق ثورة ثقافية تقف في وجه الثقافة التقليدية وأنظمتها وهياكلها الاجتماعية، يرفع راية الثقافة المنفتحة، التي تفتح أبواب التقدم رغم سلبياتها "لأن التشبث بمقولة الأصالة نكاية في الغرب الإمبريالي يعني في الظروف القائمة تعامياً عن الواقع وتنكراً للمستقبل الذي سيطرح فعلاً مسألة الخصوصية، لكن في

(136) المصدر نفسه، ص205-206.

(137) المصدر نفسه، ص175.

(138) المصدر نفسه، ص175.

(139) المصدر نفسه، ص176.

إطار جديد وبوسائل ذهنية ومادية جديدة"[140]. دعوة الأصالة الفارغة لا طائل من ورائها، لذا يدعو الخطاب المعني بالدراسة المثقفين إلى كسر الحاجز الذهني المتعلق بالأصالة، لأنه أصل وسبب التأخر الفكري العربي.

حدد الخطاب النقدي العروي مهام المثقفين العرب في "القول أن مهمة المثقفين العرب الآن ليست بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة وإنما في السيطرة على المجال الثقافي، الذي أهمل منذ عقود وترك بين أيدي السلفيين"[141] .يضع الخطاب المعني الواجهة الثقافية في الدرجة الأولى ويقدمها على الواجهة السياسية، لأن رصانة وعمق الأولى قادر على اختيار وتبرير الثانية بعد طردها الفكر التقليدي والمنهج التقليدي من ساحتها.

عوّل الخطاب المدروس على المثقف الماركسي، وأسند إليه مسؤوليات جسام، تتعلق بأحداث وقيادة ثورة ثقافية، تكون من مهامها تحديث العقل العربي، والمجتمع العربي، فما سمات الماركسي الثوري في الخطاب النقدي العروي؟

1 ـ هو الذي يستوعب الفكر الماركسي، ويرفض التأويل الغربي للماركسية.

2 ـ هو الذي يلتزم بماركس التاريخاني، "فمثقف العالم الثالث يحيا ذهنياً أيديولوجيات التاريخ الغربي التي هيأت ماركس"[142]، تشابه الظروف العربية، والظروف الألمانية التي أنتجت ماركس ن التي كانت كافية في نظر الخطاب المدروس لتبرير اختيار مثقف العالم الثالث للتاريخانية، أنهما يريدان فصل الثقافة عن الطبقة البورجوازية[143]، وتساءلا عن "كيف التبرجز؟ أي

(140) المصدر نفسه، ص22.

(141) المصدر نفسه، ص72.

(142) المصدر نفسه، ص198.

(143) جاء في الخطاب النقدي العروي "أن ماركس منذ البداية فصل الثقافة البرجوازية عن قوامها

استيعاب الثقافة البورجوازية بكل خصائصها العصرية بدون لجوء إلى تكوين طبقة بورجوازية يصبح على الأقل ذا معنى داخل الفكر الماركسي"[144]
الغرض إذن من تبني الماركسية التاريخانية من طرف المثقف في العالم الثالث هو استيعاب البورجوازية كفكر دون الحاجة إلى تكوين طبقة بورجوازية، ولا المرور بالمرحلة التي أفرزتها.

3 ـ هو الذي يقرأ ماركس بطريقة معكوسة، يبدأ من الماركسية التاريخانية ليصل إلى ليبرالية القرن الثامن عشر خاصة في المستوى السياسي، "نؤكد أن التأويل التاريخاني لماركس هو الذي ينتهي بسياسة ليبرالية في معناها الأصلي، في حين أن التأويل الليبرالي يقود اليوم إلى سياسة تاريخانية محافظة (أي الخضوع للقوانين الخاصة لكل مجتمع) "[145].

بعد أن حدد الخطاب المدروس سمات أو خصائص المثقف الماركسي الثوري نقف عند الدور الذي رسمه له، باعتباره بديلاً للمثقف التقليدي والانتقائي فعليه أن "يتصدى لحرب أيديولوجية - لا هوادة فيها - كانت الواجهة الثقافية، الأيديولوجية، دائماً هادئة لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات من هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل، وإلا سيكون العرب بلا شك آخر شعب يقوم من سباته"[146] على المثقف الماركسي الثوري أن يلتزم في حربه الأيديولوجية بمنطق العقل التاريخي والعقلانية، وفي نقده الظواهر الرومانسية والإقليمية والاقتصادية على المستوى المحلي والعربي، وهو مطالب بتحضير، " (...) برنامجاً شاملاً

الاجتماعي، كنتيجة مستقيمة للمادية التاريخية، بل ذهب أبعد من ذلك وميز بين الثقافة البورجوازية ذات الطابع الكوني، القابلة للتعميم، وثقافة خصوصية، مندرجة تحت الأولى وهي من رواسب الماضي الوسطوي و لا تفوق في شيء عادات الطبقات الأخرى".
المصدر نفسه، ص186-187.

(144) المصدر نفسه، ص187.

(145) المصدر نفسه، ص193.

(146) المصدر نفسه، ص224.

يحدد مواقف قارة من : الفكر السلفي بكل مطلقاته - من الأقليات ومشكلة الديمقراطية - من الوحدة العربية في إطارها التاريخي الواقعي - ومن الدولة القومية وسياستها في ميدان الاقتصاد والتعليم على الخصوص بعبارة أخرى أن يعطي التحليل المعقول لماضي وحاضر ومستقبل العرب، وهكذا نملك بعض الحظوظ للتغلب على السلفية والانتقائية معاً"[147] على أن يتم تطبيق البرنامج في ثورة ثقافية تهز أركان الفكر السلفي، وتغرس مبادئ الفكر الحديث فما معالم الثورة الثقافية في خطاب العروي؟

ثالثاً: معالم الثورة الثقافية في الخطاب النقدي العروي:

نتناول بشكل مقتضب الثورة الثقافية، ضرورتها، منطلقاتها، عوائقها، شروطها، مضمونها، أهدافها.

اعتقد الخطاب النقدي العروي أن تجاوز التخلف في المجتمع العربي يقتضي إنجاز ثورة ثقافية، "إذا أردنا أن نعطي فعالية لعملنا الجماعي وإبداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية فلا بد من ثورة ثقافية، تعم المجتمع بجميع فئاته، وتغلب المنهج الحديث، في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم، لا في ثوب مستعار من الماضي"[148] يضع الخطاب المعني بالدراسة هذه الثورة في جدول أعمال الثوريين الماركسيين، الذين يقع عليهم العبء الأكبر في نقل المجتمع العربي إلى مدارج الحداثة.

تنطلق الثورة الثقافية في الخطاب النقدي العروي من منطلقين، "إن موقفنا اليوم يتلخص في رفض تراثين : تراث الثقافة المسيطرة على عالمنا الحاضر التي تدعي العالمية والإلمامية (...) وتراث ثقافة الماضي الذي اخترناه تعبيراً لنا في عهودنا السابقة لكنه لم يعد اليوم يعبر عن جميع جوانب

(147) المصدر نفسه، ص220.

(148) المصدر نفسه، ص43.

نفسياتنا"[149] تنطلق الثورة الثقافية إذن من رفض التراث (الثقافة التقليدية العربية)، ويعلل رفضه لها في كونها لم تعد صالحة للتعبير عن جميع جوانب الحياة التي نعيشها علمياً واجتماعياً وثقافياً، فهي ثقافة مكتملة ومغلقة لاحتاج إلينا، ويرفض تراث الثقافة الغربية المعاصرة، للأسباب التالية لأنه يفرض علينا خيارين، التقليد، والاعتراف بالقصور، ولأننا نحس أنها ليست في حاجة إلينا، ونلاحظ تناقض في الخطاب المدروس نطرحه على شكل تساؤل، يرفض تراث الثقافة الغربية ألا تعد الماركسية التاريخانية التي اتخذ منها منهجاً، وعمل على غرسها في المجتمع العربي تراثاً غربياً؟

دعا الخطاب النقدي العروي إلى نهج طريق ثالث " لابد من إبداع اتجاه ثالث، مبني على التجربة والمخاطرة "[150] نهج يتخطى البحث في خاصيات العرب القومية، يعطي للخصوصية مدلولاً مغايراً يتجاوز الرفض والمغايرة إلى معنى القبول والإتمام، قبول أشكال الثقافة العصرية وتعميقها وإكمال جوانب النقص فيها. لكن يقف في سبيل هذه الثورة الثقافية ثلاثة عوائق هي : صعوبة الانفلات من السلفية، وصعوبة تجاوز حدود القومية التبريرية، وصعوبة تخطي العقد النفسية الناتجة عن مشكلة فلسطين التي تمنع المثقف العربي من الانقياد للعقلانية وترغمه على التراجع إلى خط القومية التقليدية[151] ، كما أن دون هذه الثورة الثقافية شروط نلخصها فيما يأتي:

أ ـ معرفة معطيات الثقافة الحديثة.

ب ـ معرفة تجربتنا التاريخية في كل مظاهرها، لأنها هي الهيكل الأساسي الذي يشد الواقع.

ت ـ إذكاء الوعي، هذه الشروط تسمح للمثقف الثوري الماركسي أن

(149) المصدر نفسه، ص113.

(150) المصدر نفسه، ص114.

(151) المصدر نفسه، ص220-223.

يرى الأمور من منظور جديد، تظهر من خلاله كثير من الأمور التي تبدو متنافرة، وهي في الواقع متكاملة، يجب العمل على الوصل لا الفصل بينها[152].

أوضح الخطاب النقدي العروي الكيفية التي يتم بها إنجاز الثورة الثقافية، وذلك عن طريق الثورة على المنهج التقليدي، بتغليب المنهج الموضوعي، "إذا تغلب الثاني تحصل بالضبط ثورة كوبرنيكية، (...) كذلك إذا رجح المنطق الموضوعي على المنطق التقليدي سيبقى موقع المجتمع بين المجتمعات الأخرى هو هو، (...) وفي نفس الوقت يتغير فهم الأوضاع وشرح البرامج وتبرير المصالح، ثورة كوبرنيكية، ثورة ثقافية لا تعني قلب أوضاع الحاضر، وإنما إمكانية التطور الدؤوب في المستقبل"[153] ثورة ثقافية كوبرنيكية تخرج الفكر العربي من الذات إلى الموضوع، وتمكنه من تجاوز محيطه[154].

تومئ الكيفية التي اقترحها الخطاب المدروس لإنجاز الثورة الثقافية على أنها ثورة لا تسعى إلى التغيير السريع بقلب الأوضاع، وإنما ثورة هادئة تنجز أهدافها بالعمل المستمر. والتخطيط الواعي، الذي يهدف إلى تغيير السلوك والمنهج، لذا يكرر الدعوة إلى السيطرة الثقافية ويعتبرها مرحلة ضرورية وسابقة للاستيلاء على السلطة[155]. فهي التي تعطي للاختيار السياسي مبرراته والنهج الاقتصادي دوافعه، وللاختيار الاجتماعي أسسه.

أما مضمون الثورة الثقافية في الخطاب النقدي العروي، فينطوي على إزالة الإرث التاريخي التقليدي، "فإزالة هذا الإرث التاريخي الحاجز،

---

(152) من هذه الأمور "كالتناقض عند البعض، بين التراث الإسلامي والثقافة الغربية أو بين اللغة العربية واللغات الأجنبية، أو بين المواضيع القومية والمواضيع العالمية".

(153) المصدر نفسه، ص14.

(154) المصدر نفسه، ص25.

(155) المصدر نفسه، ص168-169.

المتمثل في سلوك هو مضمون كل ثورة حقيقية"[156] الثورة الثقافية في معناها العميق تحبل بمضامين الثورات الحديثة منذ القرن السادس عشر، التي ظهرت في شكل ثورة دينية، وثورة سياسية وثورة اقتصادية ، "أما في العمق، فإنها تعني دائماً الانتقال من ذهنية استهلاكية إلى إنتاجية، وبالتالي من الاتكال إلى النشاط، من الأسطورة إلى العلم من العبودية إلى الحرية "[157] ثورة ثقافية تتشابك مع ثورة علمية وتتداخل مع ثورة فكرية، تتلاقى الثورات الثلاث لتنقل ذهن المفكر والمثقف والعالم العربي من كون إلى كون، ثورة تمس المنهج ولا تطال الأهداف التي ستبقى التنمية والديمقراطية والاشتراكية والوحدة، تتضامن تلك الثورات في انطلاقها من مسلمات ومنطق جديد تغير نظرتنا إلى، " اللغة (...) إلى الوحدة القومية، إلى الاشتراكية، الإسلام كعقيدة وكنظام (...) سيتوحد المنطق وتزداد حظوظ التلاحم والتفاهم. وسنتجه أكثر فأكثر نحو الواقع، نحو الأرض بقدر ما نبتعد عن سلطان الماضي والأوهام"[158] الثورة الثقافية في جميع مظاهرها الفكرية والعلمية والاجتماعية هي - حسب الخطاب المدروس - أمامنا وليست وراءنا، ثورة لا تتطلب الرجوع إلى الماضي لأنها تتناقض مع أفكار وعلم وأيديولوجيا الماضي، "هذه ثورة لا يقوم بها إلا من حمل أدلوجة قومية عصرية، وهي ثورة للأسف أمامنا وليست وراءنا، إذ لا نتصور ثورة علمية منفصلة عن ثورة ثقافية شاملة عن انتقال ذهني من كون إلى كون "[159].

ترمي الثورة الثقافية في الخطاب النقدي العروي، إلى قلب عملية الإدراك، وتغيير الذهنيات، تغيير المنهج التقليدي بمنهج معاصر، ثورة تهبط من السماء إلى الأرض، لتلج الطبيعة وتتعمق في التاريخ، ثورة تطلق

---

(156) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص148.

(157) المصدر نفسه، ص148-149.

(158) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي، ص16.

(159) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص149.

المطلقات لتعانق النسبية في ميدان العلم، وحق الاختلاف في الرأي في ميدان العلوم الإنسانية.

رابعاً: أهداف النقد الثقافي في الخطاب النقدي العروي:

حدد الخطاب النقدي العروي الهدف من النقد الثقافي، "والكتاب كله موجه ضد الانتقائية والاستطرافية[160]. إما في مراتع الثقافة العتيقة وإما في مغاني الإبداع العصري، (...) نقاش يدعو إلى المسؤولية الفكرية، إلى اعتماد منهج، والتقيد بمنطق تستخلصه من التاريخ الحديث (...) ويعيننا على استكشافه المذهب الماركسي"[161]، ورمى الخطاب المعني بالدرس إلى هدم معاقل الثقافة العربية التقليدية العتيقة والمنتجة حديثاً، فهي في كلا الصورتين تمثل بقايا العصور الوسطى، ونقدها يمثل نقداً لأحد وجوه الأيديولوجية السلفية (الإسلامية)، "ويبقى الهدف دائماً الكشف عن منطق مالم ينطق به المتكلمون"[162]، البحث عن المنطق الخفي الكامن وراء الأعمال الثقافية حتى الحديثة منها، يعتبر من أولى المهام التي كلف الخطاب النقدي العروي بها نفسه، ويكمن وراء هذا التنقيب نوايا حسنة " لم نهدف من نقدنا إلى التشهير بحالة ثقافية وسياسية (...) بل أردنا أن نولي اهتمامنا إحدى العقبات التي تقف اليوم في وجه تطور المجتمع العربي[163] تشكل الثقافة التقليدية إحدى العوائق الرئيسية التي تقف أمام تحديث العقل العربي، لأنها ترسخ المنطق التقليدي، الذي يهيمن على العقل العربي والمجتمع العربي.

---

(160) الاستطرافية يقصد الخطاب المدروس بها " قد ينفصل فعلاً مثقف العالم الثالث عن مشكلات مجتمعة الأصلي، ويندفع في كل المعامع التي مزقت التيارات المتضاربة منذ 1895، فيصبح ماركسياً عالمياً، غير معروف، لكن هذه الاستطرافية الحرة الخلابة، لا تعبر في آخر المطاف إلا عن ذاتية فارغة بدون ارتباط وبدون تأثير، لا يكون معنى لأقواله وأفعاله إلا إذا حافظ على ارتباط وثيق بوضعيته".
العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي، ص199.

(161) المصدر نفسه، ص66.

(162) المصدر نفسه، ص143.

(163) المصدر نفسه، ص205.

سعى الخطاب النقدي العروي إلى هدف أساسي "الغرض من التحليل التاريخي هو أن نفصل آخر الأمر الخصوصية عن الأصالة "(164)، الغرض من هذا الفصل هو تبيين أن مفهوم الأصالة، مفهوماً فارغاً من أي معنى وهو متحجر وملتفت إلى الماضي، وإعطاء مفهوم الخصوصية حمولة دلالية جديدة تنسجم مع الحاضر وتتطلع إلى المستقبل.

أما الهدف البعيد الذي يسعى الخطاب النقدي العروي إلى تحقيقه فهو هدف لا يرمي إلى النقد من أجل النقد والهدم، وإنما يهدف إلى البناء "والهدف من هذا العمل الذي قد تتعدد ألوانه وأشكاله تحديث المجتمع العربي"(165) .يبقى هم تحديث المجتمع العربي مسيطراً على الخطاب النقدي العروي في المستوى الأيديولوجي والثقافي، ويبقى الخطاب يعمل في إطار المشروع النهضوي العربي، يغذيه بتساؤلاته ورؤاه واقتراحاته.

(164) المصدر نفسه، ص62.

(165) المصدر نفسه، ص226.

الفصل الثالث

النقد التاريخي

بينت العملية الإحصائية، أن فئة (النقد التاريخي) شكلت الثابت الوحيد الذي كان له حضور متميز في جميع مراحل التحقيب في الخطاب النقدي العروي، عكس الثابت الثاني فئة (الإيديولوجي) الذي حضر بكثافة في المرحلة الأولى، وتضاءل في المرحلة الثانية، والمرحلة الثالثة - كما أوضحنا ذلك في الفصل الخاص بالنقد الإيديولوجي - بينما احتفظ الثابت الأول بنسب تكاد تكون متقاربة في المراحل الثلاثة، وهي تدل على أنه يشكل الثابت الوحيد الذي نما وتطور مع تطور الخطاب النقدي العروي.

يوضح الجدول رقم (21) أن أعلى نسبة من العبارات النقدية التي وجهت لفئة (النقد التاريخي)، هي 95٪ تقريبا بالنسبة للعبارات النقدية الموجهة للفئات النقدية الأخرى المجاورة لها في المرحلة الثالثة من التحقيب المقترح، نستدل من ارتفاع هذه النسبة على سيطرة هاجس النقد التاريخي على الخطاب النقدي العروي، إذا اتجه في المرحلة الأخيرة إلى تعميق النقد في هذا المجال إضافة إلى الكتابة التاريخية المتخصصة في تاريخ المغرب.

جدول رقم (21) : إحصاء العبارات النقدية الموجهة
للفئات النقدية الرئيسية في المرحلة الثالثة، (1984 ـ 1990)

فئة النقد الإيديولوجي	النسبة المئوية	فئة النقد الثقافي	النسبة المئوية	فئة النقد التاريخي	النسبة المئوية	فئة النقد السياسي	النسبة المئوية
2	٪5	0	٪0	40	٪95	0	٪0

إذا نظرنا إلى فئة (النقد التاريخي) من منظور تعاقبي، كما يبين الجدول رقم (22) نجد أن أعلى نسبة من العبارات النقدية التي تتضمن نقدا تاريخيا كانت في المرحلة الأولى فبلغت 51٪ تقريبا بالنسبة للفئة ذاتها ؛ ثم أخذت هذه النسب شكلا تنازليا، فشكلت 25٪ تقريبا في المرحلة الثانية، و 23٪ تقريبا في المرحلة الثالثة، ولهذه النسب دلالة، بلغ النقد التاريخي أقصى مدى له في المرحلة الأولى التي تميزت بالنقد الإيديولوجي، لأن الخطاب المدروس، نقد الإيديولوجيات العربية عبر نقد مناهجها، التي أكتشف أنها سكونية لا تاريخية، تمهيدا لطرح الإيديولوجية التي يدعو إليها وهي الماركسية التاريخانية، التي تتميز بمنهجها الجدلي التاريخي الذي تفتقر إليه الإيديولوجيات العربية.

جدول رقم (22) : إحصاء تعاقبي للعبارات النقدية الموجهة
إلى فئة النقد التاريخي في المراحل الثلاث

المراحل	السنوات	عدد الوحدات	العدد المرجح للتواترات	فرق الظهور	النسبة المئوية	الرتبة
المرحلة الأولى	1965 ـ 1973	3	89		٪51	الأولى
المرحلة الثانية	1974 ـ 1983	1	44	45	٪25	الثانية
المرحلة الثالثة	1984 ـ 1990	2	40	4	٪23	الثالثة

وأتت نسبة العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (النقد التاريخي) في المرحلة الثانية لتعطي دلالة على اهتمام الخطاب المدروس بالمنهج التاريخي، بالرغم من سيطرت فئة (النقد الثقافي) على المرحلة الثانية، إلا أن

نقده للثقافة من زاوية المنهج أي الثقافة (كسلوك موروث) الذي كشف عن جموده وتحجره ولا تاريخيته أتى منسجما مع موقفه التاريخاني[1].

وكانت نسبة العبارات النقدية التي استهدفت فئة (النقد التاريخي) في المرحلة الثالثة 23٪ تقريبا أقل نسبة بالقياس إلى النقد الذي وجهه إليها في المرحلتين السابقتين، لأن النقد في هذه المرحلة أخذ طابعا أكثر تخصصا، أي نقد مناهج التأليف في مجال التاريخ، بالرغم من ذلك فإن نسبة العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (النقد التاريخي) في المرحلة الثالثة تشكل أكبر نسبة بالنسبة للفئات النقدية الرئيسية الأخرى كما أوضحنا ذلك سالفا.

بعد هذه الوقفة الوصفية الدلالية نتجه لنتناول فئة (النقد التاريخي) بتفصيل أكثر فما مفهوم التاريخ الذي دافع عنه الخطاب النقدي العروي؟ وما المناهج التي نقدها؟ وما أشكال التأليف التاريخي التي عالجها؟ وكيف؟ وما أسس المنهج البديل الذي اقترحه؟.

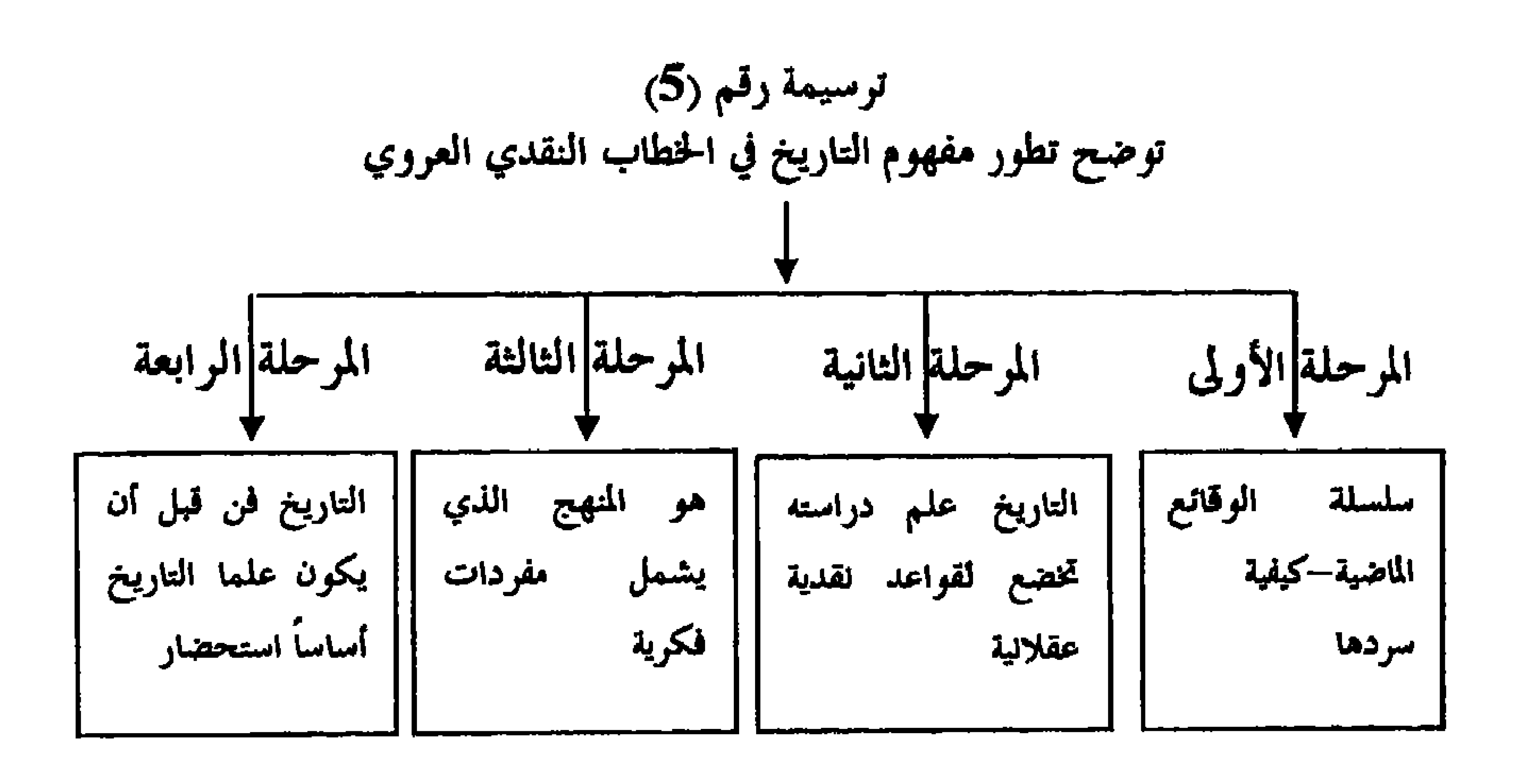
أولا: مفهوم التاريخ وتطوره في الخطاب النقدي العروي:

قبل أن ندخل في مناقشة الجانب النقدي، أي (النقد التاريخي)، نقف قليلا عند مفهوم التاريخ، وتطوره في الخطاب النقدي العروي، باعتباره خطاب تاريخي له رؤية خاصة حاكم من خلالها الرؤى الأخرى، والمناهج التاريخية التي نقدها.

تبنى الخطاب المدروس بعض المفاهيم المتباينة للتاريخ كما توضح الترسـيمة رقم (5)، وتطور مفهوم التاريخ عنده عبر مراحل التحقيب الثلاثة، أخذ بمفهوم ما في مرحلة معينة وتخلى عنه في مرحلة أخرى، نقد بعض المفاهيم، ورفض أخرى، بذلك مارس عمليات الرفض والإقصاء، والنقد والتبني.

(1) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ. ص 16.

ترسيمة رقم (5)
توضح تطور مفهوم التاريخ في الخطاب النقدي العروي



أشار الخطاب النقدي العروي في المرحلة الأولى - حسب التحقيب المقترح - إلى اختلاف وتباين المعاني التي تشير إليها كلمة تاريخ، ويرى أن الحوار الدائر اليوم على الساحة الفكرية العربية "حول القديم والحديث، حول التراث والمعاصرة، حول المادية والمثالية (...) هو في العمق نقاش حول مفهوم التاريخ"[2] لحسم هذا الحوار دعا الخطاب المدروس إلى ضرورة الاحتكام إلى ابستيمولوجيا التاريخ "وهي وحدها التي تمكننا من تقييم التأليف التاريخي الكلاسيكي، من نقد الإنتاج الأيدلوجي المعاصر، وأيضا من إدراك نسبية ما يسمى بفلسفة التاريخ"[3] فالإبستيمولوجيا هي الوسيلة التي تساعدنا على معرفة مدى جدوى المناهج المطبقة سواء في التأليف التاريخي، أو الإنتاج الإيديولوجي، والمناهج الفلسفية، وتمكننا من إدراك بأن ليس هناك منهج صالح صلاحية مطلقة فلسفيا كان، أو أيديولوجياً، أو تاريخياً.

(2) المصدر نفسه، ص 24.
(3) المصدر نفسه، ص 24.

ووقف الخطاب المدروس على الدلالات التي يحملها مفهوم التاريخ في الفكر الغربي منذ القرن الثامن عشر، وهي تحيل إلى، "معنيين تعني سلسلة الوقائع الماضية مجموع الأحداث الواقعة فعلاً، وتعني في نفس الوقت الكيفية التي تسرد فيها تلك الوقائع"[4] ويشير التحديد السابق لمفهوم التاريخ إلى تحقيق ونقد الرواية التاريخية، والطريقة السردية التي تروى بها الأحداث والوقائع التاريخية.

يتغير مفهوم التاريخ في الخطاب المدروس في المرحلة الثانية ليصبح، "أن نقول إن التاريخ علم ونعني أن دراسته تخضع لقواعد نقدية عقلانية"[5] التاريخ علم، لكنه يختلف عن العلوم التجريبية، ويرجع الاختلاف إلى تباين معنى كلمة الاكتشاف، تنبئ الكلمة في العلوم التجريبية عن اختراع أو اكتشاف مالم يكن موجودا، أي اكتشاف المجهول، بينما تكتسب كلمة الاكتشاف دلالة مخالفة في التاريخ - حسب الخطاب النقدي العروي - فهي تعني أن يكشف المؤرخ عن أحداث ووقائع كانت موجودة منذ أمد طويل.

نجد في الخطاب المدروس تحديدا آخر لمفهوم التاريخ أكثر دقة، "لا نعني بالمفهوم نظرة عامة إلى مسيرة الإنسان، فلسفة التطور البشري، وإنما نعني به الأسس المعرفية التي تميز الدراسة التاريخية عن دراسات أخرى حول نفس الموضوع، المفهوم في نظرنا هو المنهج الذي يشمل مفردات فكرية مثل القاعدة الاقتصادية، الدولة، المجتمع، الطبقة ... الخ تلعب في ذهن المؤرخ المعاصر دور مفهوم الطاقة في ذهن الفيزيائي"[6]. ولكي يكون المؤرخ مؤرخاً في نظر الخطاب المدروس يجب أن يأخذ بهذا المفهوم بكل

---

(4) العروي(عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص 77.

(5) العروي(عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص 133.

(6) يلح الخطاب النقدي العروي إلى "أن ما يميز المؤرخ هو قبول ثنائية المفهوم، واستعماله كهيكل قار وكمضمون متغير".
المصدر نفسه، ص 51.

متعلقاته، وإلا خرج عن منطق المهنة، لينضم إلى الفلاسفة أو علماء الاجتماع هذا من جهة، ويؤكد من جهة أخرى إن تخلى المؤرخ عن تلك المفردات الفكرية كمفاهيم أداتية " إنما يتنكر لمفهوم التاريخ ويدخل عالم الإلهيات - أي ميدان ما فوق التازيخ -أو عالم الانثروبولوجيا - أي ميدان ما تحت التاريخ"[7] وينم هذا التنكر وكلا الاختيارين، عن اختيار تعسفي في نظر الخطاب المعني بالدراسة، لأنها تهمل جزء كبير من ماضينا، ولا مبرر لذلك إلا لمصالح فئوية أو سياسية.

وشخص الخطاب النقدي العروي في المرحلة الثالثة من التحقيب المقترح التحديد التقليدي للتاريخ الذي ينص على" أن التاريخ هو مجموع أحداث الماضي "[8] ويصف هذا التعريف بأنه باطل، وإن له نتائج خطيرة، لأنه يعني أن التاريخ في كل حين هو ماض، ماضي حاضر في أذهان من يرويه، ماضي يأخذ صفة المطلق، والماضي المطلق يخرج من التاريخ ليدخل الطبيعة، وقد عملت الطبيعة على طرده أيضاً من ميدانها.

تطور مفهوم التاريخ في الخطاب النقدي العروي في المرحلة الثالثة ليصبح، "التاريخ فن قبل أن يكون علماً، ورواية قبل أن يكون فعالية تحليلية (...) التاريخ في أساسه استحضار"[9] يعارض هذا التعريف تعريفاً سابقاً حصر فيه الخطاب المدروس مفهوم التاريخ في كونه علماً، ليصير التاريخ فنا يغلب عليه الطابع العملي على الطابع النظري، التاريخ استحضار، أي إننا نستحضر روح المؤرخ لوقائع الماضي التي يؤرخ لها، لان المؤلف ليس سوى انعكاس لما رسب من ذلك في ذهن المؤرخ.

---

(7) المصدر نفسه، ص 50.

(8) أي "لا يسرد التاريخ إلا ما تبقى من الماضي محفوظا في الذاكرة".
العروي (عبد الله): مجمل تاريخ المغرب. ص 13.

(9) المصدر نفسه، ص 13.،

هكذا تطور مفهوم التاريخ في الخطاب النقدي العروي من النقاش حول القديم والحديث إلى تبني مفهوم التاريخ في القرن الثامن عش، الذي يعنى بالرواية التاريخية، والطريقة السردية، ليصيرعلما يخضع لقواعد نقدية عقلانية؛ ليصبح منهجا يتضمن مجموعة من المفاهيم الفكرية مثل القاعدة الاقتصادية، الدولة، والمجتمع، الطبقة، وينثني ليصير مفهوم التاريخ فنا أكثر منه علما، هو بالأساس استحضارا لروح المؤلف لما علق في ذهنه من أحداث الماضي، بعد هذه الوقفة عند مفهوم التاريخ نلج مباشرة إلى النقد التاريخي فما الفئات التي تناولها الخطاب النقدي العروي بالنقد؟.

ثانيا: نقد مناهج التاليف التاريخي العربي:

بينت العملية الإحصائية، كما يوضح الجدول رقم (23)، أن العبارات النقدية التي استهدفت فئة (مناهج التأليف التاريخي العربي) بلغت 55٪ تقريبا بالنسبة للفئات المجاورة لها في جميع المراحل، بذلك احتلت المركز الأول في قائمة الفئات المنتقدة داخل هذه الفئة، نستدل من هذه النسبة على تصميم الخطاب النقدي العروي على اجتثاث جذور كل ما هو تقليدي في الأيديولوجيات العربية، والثقافة العربية، كما رأينا في الفصلين السابقين ومناهج التأليف التقليدي العربي في هذا الفصل.

احتلت فئة (مناهج التأليف التاريخي العربي) المركز الثاني في المرحلة الأولى بعد فئة (مناهج المستشرقين) حيث بلغت نسبة العبارات النقدية الموجهة إليها 38٪ تقريبا، حيث ركز الخطاب المدروس على نقد مناهج الأيديولوجيات العربية ورؤيتها للتاريخ العربي الإسلامي، وبلغت نسبة العبارات النقدية التي استهدفتها في المرحلة الثانية 89٪ تقريبا بذلك احتلت المركز الأول، وانصب النقد فيها على نقد مناهج الثقافة، العربية التقليدية، وفي المرحلة الثالثة.

جدول رقم (23) : جدول يبين العبارات النقدية الموجهة لفئات مناهج التأليف التاريخي

المراحل	مناهج التأليف التاريخي العربي	النسبة المئوية	مناهج المستشرقين	النسبة المئوية	المناهج الحديثة	النسبة المئوية
المرحلة الأولى	34	٪ 38	38	٪ 43	17	٪ 19
المرحلة الثانية	39	٪ 89	4	٪ 9	1	٪ 2
المرحلة الثالثة	23	٪ 57	15	٪ 37	2	٪ 5
المجموع	96		57		20	
النسبة المئوية العامة	٪ 55		٪ 33		٪ 12	

حافظت العبارات النقدية التي استهدفت نفس الفئة السابقة على نفس المركز الأول إذ بلغت57٪ تقريبا وتناولت في هذه المرحلة نقد مناهج التأليف التاريخي العربي، خاصة التقليدي منها، نستدل من هذه النسب المرتفعة على تصميم الخطاب النقدي العروي على القطيعة مع كل ما هو موروث وتقليدي، مع كل ما هو ميت ومميت.

يعمد النقد التاريخي في الخطاب النقدي العروي في المرحلة الأولى إلى الإحاطة بتصور كل من السلفي (الشيخ) والليبرالي والتقنوي على التوالي، فرؤية الأول، "هي تلك التي تؤكد على وجود عصر ذهبي توازنت فيه بكيفية تامة المكونات الطبيعية البشرية والإلهية (...) إذا كان العصر الذهبي يظهر في وقته فإنه ينهار أيضا في وقته انهيار منتظرا مقبولا"[10] رؤية السلفي هذه تسلم بأن التاريخ عبارة عن أدوار متعاقبة ومحددة، بعبارة أخرى تؤمن بنظرية (الأطوار في التاريخ)، أما رؤية الثاني فهي تعتقد بما يلي. "بيد أن المصائب لم تأت كلها من الخارج وجدت جراثيم قاتلة في المجتمع الجاهلي لم تتمكن دعوة الرسول من اجتثاثها"[11] وتروق هذه الرؤية غالبا

(10) العروي (عبدالله): الايديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص 99.

(11) المصدر نفسه، ص 102.

للأدباء والشعراء، أما الرؤية الثالثة فتمثل رؤية التقني في المجتمع الجديد، التي تتضايق من الرؤى السابقة، "فترفضها وتستبدلها بتأويلات اقتصادية تغطي على اليأس الكامن فيها "[12] هذه رؤى ثلاث تعبر كل واحدة منها عن مرحلة من مراحل تطور المجتمع وتقابل في نفس الوقت الدول التالية على التوالي، الدولة الاستعمارية، والدولة الليبرالية، والدولة القومية[13].

انتقد الخطاب النقدي العروي قراءات الرؤى السابقة للتاريخ في كونها، " ثلاث قراءات لتاريخ تم وانتهى تهمل ترابط الوقائع كما يثبتها النقد التاريخي، وتقفز مباشرة إلى الخلاصات فتطوعها لتجيب على الهموم والتساؤلات الراهنة "[14] هذا إلى جانب تحولها من تفسير مسار التاريخ، إلى تجسيد التاريخ في صورة ضمنية، " تتجسد فيها حقيقة وحصيلة مجموع التاريخ، وتهدف إلى أن تعير الروح مركز ثقل وتوازن، وهذه الصور الأصنام هي بالتوالي العقيدة الدينية ثم الثقافة الأدبية ثم اللغة العربية "[15].

يعود كل من السلفي والليبرالي إلى التاريخ لكنها عودة ليست بريئة - حسب الخطاب المدروس - إنها عودة من أجل تبرير أعمالهما، وتبرئة ذمتهما من أثقال التاريخ[16] ولكي نتجاوز كلا الاتجاهين علينا الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته[17].

(12) المصدر نفسه، ص 102.
(13) المصدر نفسه، ص 137.
(14) المصدر نفسه، ص 103.
(15) المصدر نفسه، ص 107.
(16) المصدر نفسه، ص 98.
(17) جاء في الخطاب النقدي العروي إن مقومات الفكر التاريخي هي، "صيرورة الحقيقة، إيجابية الحدث، تسلسل الأحداث، مسؤلية الأفراد " بمعنى إن الإنسان هو صانع التاريخ، وأربعة تحدد معنى التاريخانية وهي: - ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل)، - وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل)، - إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس) - إيجابية دور المثقف والسياسي(الطفرة واقتصاد الزمان).
العروي (عبدالله): العرب والفكر التاريخي. ص 206-207.

ميز الخطاب المدروس نظرة المؤرخ العربي المخالفة لنظرة الفلاسفة المحدثون ونقدها "وتظهر لنا بكل وضوح خصوصية، هذه النظرة، إذا تذكرنا أن الفلاسفة المحدثين يعرفون التاريخ بأنه مجال الضرورة ومحكمة العقل، أين هذا التعريف من منظور المؤرخ العربي الذي يرى التاريخ لا كسلسلة أحداث متماسكة الحلقات بل كإعادة مستمرة لعهد النور والحقيقة"[18] نظرة المؤرخ العربي نظرة سكونية تلغي التطور، تحاول تجميد التاريخ العربي في عصره الذهبي، نظرة تغذي أمالها من التراث الماضي، وترفض الواقع، وتلغي دور العقل.

لم يغفل الخطاب المدروس أعمال المؤرخين العرب المعاصرين، منها وتطويعهم تاريخ أسلافهم، واستخدامه لأغراض دعائية لا تختلف عن الأساطير خصوصا تصويرهم لدولة المدينة [19]. كما يأخذ عليهم أن " لا أحد يتكلم أبدا عن التجديد بمعنى القطيعة والاستئناف بل الجميع يدعو إلى الإصلاح والإحياء، العودة إلى حالة ماضية"[20] فقد لا حظ الخطاب المدروس غياب مفهوم القطيعة عند أغلب المؤرخون العرب بالرغم من اختلاف انتماءاتهم الأيديولوجية.

ودعا الخطاب المدروس المؤرخين إلى ضرورة التخلص من التفسير الخلدوني للتاريخ، ورأى إنه من الصحيح أن يصبح تاريخ المغرب صعبا، "لكننا بتحررنا من هذه النظرة التناسلية سنحرر الحاضر من قبضة الماضي، فنفهم الاثنين معا"[21] كما صنف المؤلفين المغاربة إلى ثلاثة أصناف، "إلى مجترين يرددون أقوال الأجيال السالفة، إلى زعماء سياسيين يكتبون بما

(18) العروي (عبدالله): الايدولوجيا العربية المعاصرة. (1995). ص 132.

(19) المصدر نفسه، ص 108.

(20) المصدر نفسه، ص 104.

(21) العروي (عبدالله): العرب والفكر التاريخي. ص 39.

توحي إليهم عقيدتهم، وإلى معلمين يستهدفون تكوين الناشئة"[22] كما انتقد إهمالهم تاريخ وطنهم بسبب كسلهم، ولهذا تقع عليهم المسؤولية الكبرى في كتابه تاريخهم الوطني. واستنطاق الماضي لاستجلاء بعضا مما يخبئه المستقبل.

تناول الخطاب النقدي العروي، في المرحلة الثانية أشكال التأليف التاريخي، التي تجعل من الأنماط التعليلية أداة ومنهجا لتفسير الظواهر التاريخية، ومنهم المؤرخون المغاربة المحدثون الذين، "نصبوا ابن خلدون محللا للمجتمع المغربي، ابتداء وانتهاء، رغم تعاقب الأجناس والدول والأديان" [23] وتساءل الخطاب المدروس ما السر الكامن وراء هذا الاختيار المنهجي من طرف هؤلاء المؤرخين؟ نؤجل الإجابة على هذا التساؤل مؤقتا حيث ستتضح خلال الفقرات الآتية، لنقف مع الخطاب النقدي العروي عند التفرقة التي يقيمها بين النظرية والأنماط التعليلية، ونموذجها نمط ابن خلدون التعليلي، "النظرية فكرة عامة توجد بين أحداث متميزة في نسق مفهوم وهي ليست بعيدة عما توحي به الوثائق، أما النمط التعليلي فهو فكرة عامة أيضا تستعمل لترتيب الوثائق المتوفرة إلا إنها مستوحاة من حقبة تاريخية أخرى غير نابعة من الوثائق ذاتها"[24] النقطة المهمة في هذا التمييز هو الترابط العضوي بين النظرية والوثائق بمعنى آخر عدم وجود فاصل بين النظرية التفسيرية ومحتوى الوثائق، فالعلاقة بينهما علاقة طردية، فكلما زاد عدد الوثائق وتنوع زاد احتمال النظرية، أما النمط التعليلي[25]، فيطرح علاقة من

(22) العروي (عبدالله): مجمل تاريخ المغرب. ص 28.

(23) العروي (عبدالله): ثقافتنا في ضوء التاريخ. ص 40.

(24) المصدر نفسه، ص 33.

(25) يحدد الخطاب النقدي العروي الانماط التعليلية فيما يلي " ماهية الانماط التعليلية (...) تفسير كل مادة بالإرادة الربانية، الحقيقة هي أن لا فرق بين استعارة الإرادة الالهية من علم الكلام واستعمالها في التاريخ أو بين استعارتها (...) أو علم الاجتماع أو الاقتصاد وتوظيفه لنفس الغرض".
المصدر نفسه، ص 29.

نوع آخر هي علاقة الموافقة، أي موافقة النمط التعليلي للوثائق، فلا يفيد المقدار الكمي للوثائق على ترجيح صحته، أو بطلانه، لأنه مبني على استبدال مشكلة بأخرى. ويزيد الخطاب المدروس التمييز بين النظرية والنمط التعليلي إيضاحا بالكشف عن سمات الأنماط التعليلية وهي : " مستوردة من حقب تاريخية أخرى، غير مرتبطة ارتباطا عضويا بمضمون الوثائق - لا تثبت بوضوح مطابقتها للوضع الخاص المدروس - تنسق بين أحداث مختلفة تنسيقا ظاهريا هو الذي يستهدف القارئ "[26] هذا بالإضافة إلى اختلاف منطق كل من النظرية والنمط التعليلي، فمنطق الأولى هو الإستقراء، ومنطق الثاني هو الاستنباط.

وعارض الخطاب المدروس المؤرخين العرب المحدثين، الذين يلجئون إلى أنماط تعليلية، لأنها لا ترتبط بالوثائق المدروسة إلا بتأويلات بعيدة، وهو السبب في انتشار تلك الأنماط، رغم افتقادها لطابع الموضوعية التاريخية[27]، ويستطرد في نقد المؤرخين العرب المحدثين، " لا أحد يدعي أن ما قاله ماكيافلي هو التفسير الوحيد لتاريخ إيطاليا، أو أن ما قاله مونتسيكو هو التفسير الأخير لفرنسا الفيودالية، أو أن ما قاله فيكو هو تفسير تاريخ الإغريق، (...) لماذا لا نرى نحن أيضا في عمل ابن خلدون تعليلات عامة وجامعة لأحداث تاريخية "[28] بناء على ذلك تأتي دعوة الخطاب المعني بالدراسة إلى ضرورة اتخاذ موقف نقدي من نمط ابن خلدون التعليلي، " علينا أن نقف موقفا مبدئيا ونقول، لا يكفي أن يستشهد أحد بابن خلدون لنقبل تفسيره كأنه الحق عينه، ليست القوانين الخلدونية سوى أنماط تعليلية يلجأ إليها المؤرخ، كما يلجأ غيره إلى الأنماط

(26) المصدر نفسه، ص 36-37.

(27) المصدر نفسه، ص 37.

(28) المصدر نفسه، ص 39.

المستوحاة من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي الأوروبي"[29] إن اللجوء إلى الأنماط التعليلية - حسب الخطاب المعني بالدراسة - ومنها نمط ابن خلدون يقودنا إلى ثلاثة أمور تتنافى والبحث التاريخي، وهي نفي التطور وتجميد البنى، ونفي تجديد التاريخ، لأن التاريخ يتطلب مطلبين توالي الأحداث، وخصوصية الحدث التي تعني بدورها خصوصية التفسير، " لكن هذا النقد لا ينطبق فقط على الأنماط المستوحاة من الوقائع الاقتصادية والاجتماعية الغربية، يشمل أيضا التفسير التقليدي في التأليف التاريخي العربي، أي التفسير الخلدوني"[30] قد نتساءل ما السر الكامن وراء نقد الخطاب المدروس للنمط الخلدوني؟

عمد الخطاب المدروس ـ كما رأينا في الفصلين السابقين - إلى نقد كل ما هو تقليدي، ركز نقده على الفكر التقليدي، والثقافة التقليدية، وجاء في هذا الفصل دور المنهج التاريخي التقليدي، ونموذجه نمط ابن خلدون، فهو يحفر وراء كل ما اتسم بصفة التقليدي يتقفى جذوره ليعريها، ليكشف عن تهافته، فهو يرفض النمط التعليلي الخلدوني للأسباب التالية، "أن ابن خلدون لم يهتم إلا بقضية واحدة : قضية تأسيس الحضارة والمجتمع والدولة أي ببداية التاريخ (...) يقف باستمرار فوق الحد الفاصل بين التاريخ واللاتاريخ، لا يفارق إلا قليلا اللاتاريخ ولا يتوغل طويلا في نطاق التاريخ"[31] تكمن خطورة النمط الخلدوني - حسب الخطاب المدروس - في وقوفه بين التاريخ واللاتاريخ، ولذا فهو يوظف نفسه لبيان مكمن هذه الخطورة ونتائجها إلى كل من يتخذ من النمط الخلدوني منهجا في كتابة التاريخ وانتقد كل مؤلف مغربي، اعتمد على التفسير الخلدوني لتفسير جميع حوادث التاريخ في المغرب، "فإنه يتولى بالتبعية الفكرة القائلة إن المغرب

(29) المصدر نفسه، ص 39.

(30) المصدر نفسه، ص 39.

(31) المصدر نفسه، ص 40.

يجد نفسه باستمرار على الخط الفاصل بين التاريخ واللاتاريخ وإن دراسة المجتمع المغربي هي في العمق دراسة أنثروبولوجية، إنه ينفي مسبقا أن تكون للمغاربة إرادة جماعية، هدف جماعي، سياسة واعية، ومن ينفي هذا ينفي بالضرورة قيام دولة وبزوغ تاريخ بالمعنى المحدد تصبح كلمة تاريخ في هذا المجال فارغة من كل المفاهيم المعهودة "[32] لذا يحمل الخطاب النقدي العروي النمط التعليلي الخلدوني مسؤولية تجميد تاريخ المغرب من جهة، وتحجير ذهنية المؤرخين المغاربة المحدثين من جهة أخرى، " بسبب اختياراتهم المنهجية واستغلالهم للأنماط الخلدونية بدون اعتبار لظروف الزمان والمكان"[33].

أحاط الخطاب المدروس بالنمط الخلدوني من زاوية أخرى، عندما لاحظ أن هناك ارتباط منهجي بينه وبين النظرية القسموية في الانثروبولوجيا[34]، اهتم ابن خلدون بالبدايات، وبحث القسمويون في مجتمع بدون دولة، والتقى الاثنان النمط التعليلي الخلدوني والقسموي في تجريدهما للحدث التاريخي من كل مضمون إبداعي. أتى نقد الخطاب النقدي العروي للنمط الخلدوني لا من أجل طرده من مجال الأنماط التعليلية لتفسير التاريخ بصفة نهائية، لكن ليجعل استعماله ممكن في إطار محدود وضمن شروط معينة وهي البحث عن الظروف المطابقة، " أما إذا لجأ الباحث إلى ابن خلدون لكي يتخفف من عبء التنقيب عن تلك الظروف،

(32) المصدر نفسه، ص 41.

(33) المصدر نفسه، ص 43.

(34) النظرية القسموية "كل اهتمام منصب هنا على استمرارية البنية الاجتماعية والمحافظة على التوازن بين العشائر، هذه مفاهيم تناقض من الأساس مفاهيم السياسة والدولة والتاريخ، توجد إدارة عامة لكن لقتل كل طموح، هناك سياسة لكن لوأد كل فكرة مستقبلية، هناك نظام لكن للقضاء على كل تطور، إرادة الجميع موجه ضد الدخول في نطاق التاريخ حيث أن التاريخ يعني التفاوت والتناقض والصراع".
المصدر نفسه، ص 41.

فهذا يدل على أنه لا يستحق اسم مؤرخ"[35] فالتزام المؤرخ بهذه الشروط هي التي تضفي عليه سمة المؤرخ، وإذا تخلى عنها خرج من مجال التاريخ ليرتاد مجالات معرفية أخرى.

اقترح الخطاب المدروس على المؤرخين المغاربة للخروج من هذا المأزق، إلى ضرورة تبني المنهج التاريخي الحديث، وأومأ إلى أن الاحتماء باسم ابن خلدون لا يجدي شيئا في هذه المسألة، كما أشار إلى أن الخلط المنهجي بين علمي الاجتماع والتاريخ بعد اتضاح معالمها لا مبرر له، ويعطي دلالتين، إما نقص في التكوين المنهجي لمرتكبه، أو خضوعه لأهداف فلسفية وسياسية[36].

كشف الخطاب النقدي العروي بأنه يتوخى غايتين، من نقد الأنماط التعليلية عامة ونمط ابن خلدون خاصة، والنظرية القسموية، هما : أولا الحفاظ على صفاء المنهج التاريخي وعزله عن مناهج العلوم الإنسانية الأخرى، ثانيا بيان أن الانغماس في القواعد العامة من أجل الانفلات من تفسير خصوصية الحدث التاريخي ليس له إلا معنى واحد هو القضاء على منهج التاريخ، لكل باحث الحرية في اختيار أو رفض أي منهج، "لكن ليس من حقه أن يغير خلسة المنهج الذي بني عليه مفهومه، إن هم المؤرخ الأول هو تفسير الخاص في صورته الخاصة، لذا هو مقيد بمفهومي الإبداع والحرية، وإذا قال : لا جديد تحت الشمس أو أدعى أن العاملين في التاريخ خاضعون لنواميس لا انفكاك عنها، غادر حالا ميدان التاريخ ودخل ميدان الفلسفة أو علم الكلام أو علم الاجتماع..."[37] حرص الخطاب المدروس على صفاء المنهج التاريخي، جعله يعزله عن مناهج العلوم الإنسانية

(35) المصدر نفسه، ص 42.

(36) لمصدر نفسه، ص 52.

(37) المصدر نفسه، ص 44-45.

الأخرى، وينتقد المنهج التاريخي التقليدي العربي، والأنماط التعليلية والنظرية القسموية، جاء نقده وعزله هذا لا ليدعي شمولية المنهج التاريخي أو تفضيله على باقي المناهج الأخرى في العلوم الإنسانية، إنما جاء ليوضح معالمه التي تميزه على المناهج الأخرى، ومن أجل إلزام المؤرخ به من جهة، واستخدامه كمقياس وكعلامة تمييزية لتمييز المؤرخ عن غيره، ولطرح معالم المنهج الذي يعتمد عليه في دراساته التاريخية.

كرس الخطاب النقدي العروي جهده في المرحلة الثانية من التحقيب المقترح، لنقد أشكال التأليف التقليدي في مجال التاريخ في المغرب، مبتدأ بنقد المؤلفات والكتب التاريخية التي تملأ رفوف المكتبات المغربية مسجلا ملاحظة يشاركه فيها ـ كما يرى - أي قارئ لكتب تاريخ المغرب، " إذا رجع إلى المؤلفات القديمة وجدها مليئة بالحروب والثورات والخرافات وأشعار المناسبات، وإذا التفت إلى الرسائل الجامعية تاه في نظريات مبهمة عن المنهج أو تحليلات دقيقة حول منطقة أو أسرة، أو تنظيمة اجتماعية، وإذا التجأ إلى كتب الأجانب رآها تزخر بأحكام استعمارية تعكر عليه صفوة يومية "[38] إذن الخرافات والأساطير، التخصص المفرط، والتحليلات المنهجية الدقيقة، وأخطاء المستشرقين[39]، اجتمعت هذه العوامل كلها لتدفع الخطاب النقدي العروي إلى التفكير في مسألة المنهج، في طريقة كتابة التاريخ، وقد بدا عملية التفكير هذه بنقد الطرق القديمة التقليدية في كتابة التاريخ التي استخدمها المؤرخون المغاربة[40]، التي تنطلق من الرؤية القائلة أن التاريخ أدوار، معتمدة على النمط التعليلي الخلدوني الذي انتقده الخطاب

(38) العروي (عبد الله): مجمل تاريخ المغرب. ص 11.

(39) نرجئ النقد الموجه إلى المستشرقين إلى النقطة التي نتناول فيها نقد الخطاب المدروس للمستشرقين والتأليف الاستعماري.

(40) والمؤرخين المغاربة التقليديين المغاربة، يذكر الخطاب المدروس، الناصري، وابن زيدان، ومختار السوسي، ومحمد داود.

المدروس كما رأينا ذلك سابقا، ويدعو هنا إلى تجاوز الطرق التقليدية ولكن دون هذا التجاوز عوائق، " لا يمكن أن نتجاوز ما دامت حدودها قائمة، وتلك الحدود هي المفاهيم المعتمدة فيها : الحقبة، الحدث، الوثيقة"[41] ولا يمكن تجاوز الكتابة التقليدية - حسب الخطاب المدروس ـ ما دمنا ندرس نفس المواضيع، ونخضع لنفس الصيرورة الزمنية، ونعتمد على الوثيقة ذاتها، لا يتعدى دور المؤرخ في هذه الحالة ما نسميه بالنقد والتحقيق، "لكنه لا يغير شيئا من نظرتنا إلى الماضي، إنما نبدل أسلوبا بآخر، وبيانا بآخر"[42] أخذ المؤرخ بالطريقة التقليدية في كتابة التاريخ جعلت عمله لا يتجاوز دور المحقق المدقق، يملأ الصفحات بتدقيق الساعات والأيام والوقائع، إلى جانب تقديسه للماضي، الماضي الذي يعني -حسب الخطاب المدروس ـ التخلف والجمود والتحجر.

قسم الخطاب النقدي العروي الكتابة التقليدية في التاريخ المغربي إلى قسمين، "لدينا الآن تقليدان : تقليد قديم وآخر حديث. الأول عربي إسلامي (نمط الناصري)، والثاني (نمط ليفي ـ بروفنصال"[43]، ويشير بأنه لا مجال للمقارنة بين المنهجين، ولا يمكن وضعهما في مستوى واحد، لكنه أطلق على الثاني لفظ تقليدي لأنه أصبح متجاوز في العالم المتقدم، وإن العقلية المعبرة عنه أصبحت عتيقة.

رد الخطاب النقدي العروي التأليف التاريخي في المغرب، إلى التأليف العربي الإسلامي، وأرجع الأخير إلى نمط شرقي قديم، انتقد هذه الأشكال

---

(41) المصدر نفسه، ص 11-12.

(42) المصدر نفسه، ص 12.

(43) يحبذ الخطاب النقدي العروي في الظروف السائدة في المغرب في ذلك الحين نشر التقليد الثاني، لأنه يشكل صفوة التكوين العلمي، ليكتب به أولئك؛ الذين يلتصقون بالماضي والتراث.
المصدر نفسه، ص 12.

من زاوية تعاملها مع الواقعة، "يأخذ هذا التأليف في مجموعه الواقعة بمعنى خاص، ويلجأ إلى شاهدة من نوع معين مكتوبة، أو غير مكتوبة، فيتعامل معها بعقلية نقدية محدودة، مستهدفا رواية تشبه في كثير من ملامحها الأسطورة التربوية"(44)، ولاحظ الخطاب النقدي العروي إن المؤرخين التقليدين المغاربة يتسمون بعقلية نقدية محدودة، فهم بالرغم من اختلاف وتعدد انتماءاتهم، وبالرغم من اختلاف المراحل التي مر بها تاريخ المغرب، ومرور التأليف التاريخي في المغرب بثلاث مراحل، إلا أنهم بقوا أوفياء للطريقة التقليدية في تعاملهم مع الأحداث، " ينتقدون بعقلية خصوصية، ثم يرون الوقائع في قالب موروث بهدف اعتباري تربوي، هذه عناصر مترابطة، إذا تغير أحدهما تغيرت كلها، ولا تتجدد صناعة المؤرخ إلا بتغييرها"(45)، تتوحد رؤية المؤرخين التقليديين باتفاقهم على هدف واحد، وهو هدف اعتباري تربوي، وقالب موروث يفسرون به الأحداث والوقائع، واتسامهم بعقلية نقدية محدودة، فعلى تغيير هذه العناصر يتوقف تجديد صناعة التاريخ في المغرب.

انتقد الخطاب النقدي العروي نوعا آخر من التأليف في مجال التاريخ في المغرب، اعتبره جديد بالنسبة لسابقه، يأخذ مادته من التاريخ القديم، ويستعير منهجه من التأليف الاستعماري، صحيح أنه يخالف التأليف الأخير في أحكامه ومراميه، وفي منطلقاته إذ يفترض التأليف الوطني الجديد وجود دولة مغربية مع بداية الحقبة الإسلامية، بينما ينفي التأليف الاستعماري ذلك، بالرغم من ذلك لا يفلت التأليف التاريخي العربي الجديد من صفة تقليدي بمعنى متجاوز بالنسبة لمستوى البحث المعاصر والتقييم ويتفقان حول الهدف وهو الاتعاظ بدروس الماضي.

(44) المصدر نفسه، ص 15.
(45) المصدر نفسه، ص 17.

عقد الخطاب النقدي العروي مقارنة بين التأليف التقليدي والتأليف التاريخي المعاصر، فكشفت المقارنة عن نواقص الأول التي نعتبرها نقدا غير مباشر موجه إليه، ونلخص المقارنة في النقاط الآتية:

- "يخال المؤرخ التقليدي أن الحدث واقع ملموس أما المؤرخ المعاصر فإنه يعترف أن الحدث مركب نظري قام هو بتأليفه تبعا لهمومه، التي هي هموم عصره وتساؤلاته ومنهاجه"(46) كما أن الحدث المركب لا يستخرجه المؤرخ المعاصر من الوثيقة التقليدية، وإنما ينظر إليها كمادة خام يستخرج منها وثيقة أكثر تجريدا، تجيب على السؤال الذي يطرحه، وهذا التغيير في مفهوم الوثيقة وطريقة التعامل معها يقودنا إلى ملاحظة اختلاف ذهنية المؤرخ المعاصر، عن ذهنية المؤرخ التقليدي فيما يأتي: النقد في مفهوم المؤرخ المعاصر ليس الفهم والتحقيق والمقارنة والترتيب، "النقد عنده داخل في ابستيمولوجيا عامة تعني بجدل الناظر والمنظور، (...) لا يكتفي المؤرخ المعاصر بالقول: هذه وثيقة مزورة، بل يقول: للتزوير دلالة وللوثيقة المزورة قيمة مثل، وإن كانت غير، قيمة الوثيقة الصحيحة، النقد لديه نقد وانتقاد"(47).

ولا يقص علينا المؤرخ المعاصر حوادث الماضي، بل يسرد لنا مراحل تعامله مع المادة التاريخية الماثلة أمامه(48).

- "حلول الماضي في الحاضر وتكيف الحاضر للماضي حقيقتان يؤكدهما بدون انقطاع المؤرخ المعاصر"(49).

- المؤرخ المعاصر يعرف أن هناك علاقة موضوعية بين الوثيقة المتوفرة

(46) المصدر نفسه، ص 19.
(47) المصدر نفسه، ص 19-20.
(48) المصدر نفسه، ص 20.
(49) المصدر نفسه، ص 20.

والإشكالية المطروحة لا ينقل السؤال من مجتمع إلى آخر، أو من حقبة إلى أخرى، "لابد من تخصيص السؤال وفي هذا التخصيص تكمن حقيقة صناعة التاريخ"[50].

بينت المقارنة السابقة الاختلاف الجذري بين التاريخ التقليدي المغربي بنوعية القديم والجديد والتاريخ المعاصر، تباين يشمل الرؤية، والأدوات الإجرائية، والمفاهيم، والمنهج.

وانتقد الخطاب المدروس التفسيرات التقليدية بنوعيها، "إنما تلفت النظر إلى أن التفسيرات التقليدية، بنوعيها البعيد والقريب، تقضي على كل تطلع فكري، لهذا السبب بالذات تفنن دعاة الاستعمار في تقديمها لنا في شتى الأشكال والصور"[51]. يكشف هذا النص عن النوايا الكامنة وراء نشر واستمرار هذا النوع من التأليف التقليدي، سواء من طرف المؤرخون المغاربة، أو المستشرقون وهي استمرار التفكير التقليدي وتجميد ذهنية المؤرخ العربي.

حاصر الخطاب النقدي العروي المنهج الحديث كما تنشره الجامعات، "لن يستطيع المنهج الحديث، كما تنشر الآن الجامعة العصرية أن يجدد كتابة تاريخ المغرب، يتطلب التجديد ظروفا ذهنية واجتماعية، جماعية وفردية، لا تتحقق إلا بشروط كثيرة وفي أمد طويل"[52] أن مجرد تدريس المناهج الحديثة في الجامعات غير كاف لنشر الطرق الحديثة في التأليف التاريخي ؛ فهي تتطلب إلى جانب ذلك جهود جماعية وظروف اجتماعية، ومفاهيم ذهنية تجد ما يقابلها في الواقع، ذلك المقابل الذي قد يأخذ أمدا طويلا حتى يتجسد في الواقع العربي، كما أخذ على الجامعات نقطة ضعف أخرى،

---

(50) المصدر نفسه، ص 24.

(51) المصدر نفسه، ص 25.

(52) المصدر نفسه، ص 12.

"أن مادة تاريخ التاريخ، أي مراحل تطور صناعة المؤرخ، مهملة في الجامعات المغربية (...) المطلوب هو أن تدرس من زاوية نظرية ونقدية في إطار سيرورة الوعي والتأليف التاريخيين"[53] وأشار الخطاب المدروس أن هذه المادة أغفلت، ومن اطلع عليها من المؤرخون المغاربة، فكان ذلك الإطلاع مزري، فهم وظفوها في المساجلات الفكرية من جهة، أو أقاموا بتقليدها بشكل حرفي أغفل اختلال الظروف، بناء على ذلك أتت دعوة الخطاب المدروس إلى الجامعات المغربية بضرورة تدريس هذه المادة بطريقة نقدية، تظهر صيرورة الوعي، والتأليف التاريخيين، تلك الصيرورة التي تكشف عن تعدد أشكال، وطرق ومناهج التأليف التاريخي عبر العصور المختلفة، ونقدها، مما يؤدي إلى نشوء الوعي التاريخي والحس التاريخي لدى المتخصصين في مجال التاريخ.

ثالثاً: نقد مناهج المستشرقين:

أحصينا العبارات لنقدية التي تضمنت نقدا لفئة (مناهج المستشرقين) أو التأليف الاستعماري[54] في الخطاب النقدي العروي، وأعطتنا العملية الإحصائية النتائج الآتية:

يبين الجدول رقم (23) أن نسبة العبارات النقدية التي وجهت إلى فئة (مناهج المستشرقين) قد بلغت 33٪ تقريبا بالنسبة لفئة (مناهج التأليف التاريخي العربي) وفئة (المناهج الحديثة)، في جميع المراحل، ولهذه النسبة دلالة تظهر مدى اهتمام الخطاب النقدي العروي بمتابعة أراء وأحكام المستشرقين في الثقافة العربية والتاريخ العربي، ومعارضة آرائهم ونقدها

(53) المصدر نفسه، ص 22.

(54) يقصد الخطاب النقدي العروي بالتأليف الاستعماري "نسمى الأعمال التي نتجت عن هذا الاتجاه، التأليف الإستعماري اعتبارا لمناهجه، لالزمانه أو ميوله السياسية".
المصدر نفسه، ص 15.

بالكشف عن الثغرات التي تحبل بها مناهجهم. ووصلت نسبة العبارات النقدية التي استهدفتها إلى 43٪ تقريبا بالنسبة للمناهج المجاورة لها في الجدول في المرحلة الأولى، من هذه النسبة نستدل على الحضور القوي للمنهج التاريخي في الخطاب النقدي العروي، الذي اتخذه معولا لهدم المناهج اللاتاريخية، ومن ضمنها مناهج المستشرقين التي تتميز بالموضوعية وتفتقد إلى التاريخية وشكلت العبارات النقدية التي استهدفت نفس الفئة السابقة 9٪ تقريبا بالنسبة للفئات المجاورة لها في نفس الجدول السابق في المرحلة الثانية، وتضاءلت هذه النسبة في هذه المرحلة نظراً لتركيز الخطاب النقدي العروي فيها على نقد (مناهج التأليف التاريخي العربي) وبلغت نسبة العبارات النقدية التي تضمنت نقد (مناهج المستشرقين) 37٪ تقريباً في المرحلة الثالثة، ويرجع ارتفاع هذه النسبة إلى تركيز الخطاب المدروس، نقده لمناهج المستشرقين، خاصة فيما يتعلق بتاريخ المغرب.

تناول الخطاب المعني بالدراسة في المرحلة الأولى، خطاب المستشرقين بالنقد، فكشف عن منهجه الذي أطلق عليه النقد الموضوعي، أو النقد التجريدي، ووصفه بأنه سكوني لا تاريخي، ولذا استبعده منذ البداية، واعتبره منهجا غير مجدي لدراسة الأيديولوجيات العربية، لأنه ينتقل من المدلول اللغوي إلى المدلول النفسي، مهملا المدلول التاريخي الذي يعد الأساس لدراسة أي إشكالية[55].

أخذ الخطاب النقدي العروي على المستشرقين نقلهم المنهج التاريخي الذي طبق التاريخ الأوروبي في القرن التاسع عشر، وتطبيقه على التاريخ

(55) ورد في خطاب النقدي العروي النص التالي "لا ننفي في أقوال المستشرقين، القدامى والمحدثين، كثيرا مما هو سديد مقبول. إلا أننا نود أن نشير إلى أنها تقفز من مدلول اللغة النفساني إلى المدلول الفلسفي الماورائي دون اعتبار للمدلول التاريخي الذي يمثل في راينا لب المسالة ".
العروي (عبدالله): الايديولوجية العربية المعاصرة، ص 117.

العربي دون مراعاة الظروف المحيطة، واختلاف نوعية الوثائق المتوفرة. فإذا نظرنا إلى التاريخ العربي نجده عبارة عن أخبار[56]، فلا توجد به وثائق محايدة، هذا الوضع جعل تطبيق منهج المستشرقين عليه يعطي نتائج سلبية، "والمقارنة تظهر بما لا يدع مجالا للشك أن المستشرقين، عندما يطبقون على وقائع الإسلام القواعد المستقرأة من دراسة التاريخ الغربي ينتهون برسم تاريخ عكسي أو سلبي، قابل بدوره لكل استغلال أيديولوجي"[57] أدى منهج المستشرقين إلى نفي التاريخ الإسلامي أو العجز عن دراسته، وعلة ذلك - حسب الخطاب المدروس - ناتجة عن دراسة التاريخ العربي بمنهج غير ملائم، ويؤكد أن نزعة الشك والوقوف عند حدود منهج معين، وهو منهج النقد والتحقيق دون الانفتاح على منهج آخر غير كاف لصناعة تاريخ إيجابي[58].

وانتقد الخطاب المدروس المدرسة الفيلولوجية، "أن انتقادات اتباع غولدزيهر لا تهدم الرواية التقليدية، كما تتمنى ذلك، بل العكس تضمن لها البقاء لكي تتمكن من نقدها"[59] هذه الثغرة في منهج المدرسة الفيلولوجية من أدق نقاط الضعف وأخطرها، لأن الخطاب المدروس جند نفسه للتنقيب والحفر عن كل ما هو تقليدي سواء كان فكرا، أو ثقافة، أو منهجا أو رواية، وتعريته لأنه يشكل أحد الجذور العميقة في تخلف العقل العربي والمجتمع العربي.

(56) يشير الخطاب المدروس إلى أن التاريخ العربي عبارة عن أخبار، والكتب التاريخية العربية الكلاسيكية عبارة عن أخبار مؤولة.

(57) المصدر نفسه، ص 122.

(58) "الواقع هو أن هذه النزعة إلى الشك والنفي هي النتيجة المنطقية لكل تحليل انتقادي لا يبرح حيزه الضيق، لا يتخيل أي انفتاح على منهج آخر، وهو يصر على دراسة موضوع لا يلائمه".
المصدر نفسه، ص 124.

(59) المصدر نفسه، ص 124.

لم يفلت من منظار النقد التاريخي في الخطاب النقدي العروي، أولئك المستشرقون الذين حاولوا الانفلات من منهج المدرسة الفيلولوجية بنقده ووصفه بالعقم، واستبداله بمنهج اثنولوجي (تاريخي اجتماعي) أنهم لم يتمكنوا، من تجاوز الرواية التقليدية، بل انتهوا إلى اعتمادها وتزكية كل ما جاء فيها[60].

وأكد الخطاب النقدي العروي أن المستشرقين لم يفارقوا مستوى النقد التجريدي، فحري بنا أن نطلق عليهم محققين ونقاد لغة أكثر من كونهم مؤرخين[61] كما يلومهم على إهمالهم للإطار المنهجي أو الفكرة الرابطة بين الأخبار المتناثرة واكتفاءهم بتحليلها "أسوأ من هذا، أنهم يصفون قسما من الأخبار اعتمادا على قسم آخر، في حين أن نفس الحدث قد يكتسي معنى آخر، فتتغير طبيعته من مجموعة أخبارية إلى أخرى"[62].

ولفت الخطاب المدروس نظرنا إلى نقطة الضعف ليست في منهج النقدي الوضعي ذاته، الذي تعتمد عليه المدرسة الاستشراقية، وإنما في الاعتقاد أنه يفي بكل المطلوب، النقد وحده ليس كافيا لبناء علم التاريخ، وظيفة النقد هي تعويد الباحث الشك المنهجي، "فهو إذن عمل تمهيدي، أما من يعتقد أنه الغاية وأن في هزالة نتائجه دليلا قاطعا على استحالة كتابة تاريخ عربي موضوعي، فإنه يسجن نفسه في مأزق ويعترف بأن عمله نافل بدون جدوى"[63] وصل الخطاب المعني بالدراسة إلى عجز المنهج الوضعي

---

(60) المصدر نفسه، ص 124.

(61) " أن المستشرقين الذين درسوا التاريخ العربي لم يفارقوا ابدا مستوى النقد التجريدي، ضاعوا في الجزيئات، فكانوا نقاد لغة وحفاظ روابد أكثر بكثير مما كانوا مؤرخين حقيقيين (...) فنتج عن ذلك انهم حصروا التاريخ العربي وضيقوا مجاله من وجهين. الوجه الأول أنهم لم يقدروا حق قدرها المادة الغزيرة التي كانت في متناولهم (...) الأمر الثاني هو الاتجاه أو الهم الموسوعي الذي يؤدي إلى ستر وطمس شخصية المؤلف ".
المصدر نفسه، ص 125.

(62) المصدر نفسه، ص 126.

(63) المصدر نفسه، ص 130.

الاستشراقي عن دراسة وسبر أعماق التاريخ العربي، ويبرهن على صحة قوله بالنظر إلى النتائج السلبية التي أعطاها عند تطبيقه عليه.

كشف الخطاب المدروس عن الحضور الأيديولوجي في التاريخ الوضعي ومنهجه، فهو يعبر عن أيديولوجية معينة، كامنة وراء المنهج، وهو في ذلك كأي منهج آخر، "لا امتياز أذن لما أسميناه بالتاريخ الوضعي، أو النقد التجريدي، فهو رؤية أدلوجية أو على الأقل مهيأ ليتحول إليها، مثله مثل سائر مناهج البحث ويختلف عنها لكونها لا يلعب نفس الدور ولا يتكرس في نفس الحقبة الزمنية"[64] إذا كان وراء كل منهج رؤية أيديولوجية معينة، فإن المنهج الوضعي لا يفلت من هذه القاعدة، وبذلك تنتفي عنه صفة المطلق، فهو كأي منهج آخر نسبي يلائم ظروفا معينة وينتج فيها ويكون عقيما إذا لم تتوفر له تلك الظروف، نلاحظ هنا أن الخطاب المعني بالدراسة يوجه هذا النقد، وهو على وعي بأنه ينطلق من أيديولوجية معينة هي الماركسية، ومنهج محدد وهو المنهج التاريخي.

عرى الخطاب النقدي العروي منهجية (فون غورنبام) في اجتماعيات الثقافة - دون الدخول في التفاصيل - يأخذ عليها أنها تنطلق من مفاهيم أساسية، "لكن المفاهيم الأساسية التي يجب الانطلاق منها يعتبرها من البديهيات العلمية مع أنها ليست كذلك إلا في نطاق اتجاه فلسفي معين"[65] كما أخذ الخطاب المدروس على (فون غورنبام) إضفائه الصبغة العلمية على المفاهيم التي يبني عليها دراساته، رغم أن هذه المفاهيم محدودة بإطار فلسفي محدد، قد تكون منتجة في إطاره، لكن لا تتعدى ذلك.

وأماط الخطاب النقدي العروي اللثام على المنطلقات التي تنطلق منها منهجية (فون غورنبام)، "هذه المنهجية تترتب حول مفهوم أساس واحد:

(64) المصدر نفسه، ص 133.

(65) العروي (عبدالله): العرب والفكر التاريخي. ص 119.

الثقافة أو التراث، ومفهومين أدويين يعطيان للمفهوم الأول مضمونه الكامل : النظمة[66]، أو التطابق[67]، ثم ينتج عن الكل الرمزية والإسقاط "[68] إن نظرة هذه المنهجية إلى الثقافة والتراث باعتبارهما نظامين مغلقين، تجعلها تقع ضحية الإسقاط، إسقاط الواقع الاجتماعي والمحيط الثقافي والعلمي، الذي يعيش داخله المستشرق على الثقافة العربية وجعله إياه مقياسا يزن عليه معطيات الثقافة والتراث العربي، وهذا يتنافى مع المنهج العلمي.

كما انتقد الخطاب النقدي العروي المؤرخين الأجانب، الذين كتبوا في تاريخ المغرب، وذكر ان المغرب قد عرف سوء حظ معرفي، لأن من كتاب تاريخه لمدة طويلة هم، "هواة بلا تأهيل: جغرافيون أصحاب أفكار براقة وموظفون يدعون العلم، وعسكريون يتظاهرون بالثقافة، مؤرخوا الفن يتجاوزون اختصاصهم، بكيفية أعم مؤرخون بلا تكوين لغوي أو لغويون وأرخيولوجيون بلا تأهيل تاريخي"[69] افتقار هؤلاء للتكوين التاريخي، وعدم إلمامهم بالمناهج التاريخية كان السبب في إصدارهم أحكاماً سلبية على تاريخ المغرب.

لاحظنا أن نقد الخطاب النقدي العروي في المرحلة الثالثة قد بدأ أكثر تخصصاً وتناول ميدانا أقل اتساعاً، فقد وجهه إلى التأليف التاريخي العربي التقليدي ومناهج المستشرقين التي اختصت بتاريخ المغرب، فأخذ على التأليف الاستعماري الذي اختص بتاريخ المغرب الملاحظات نفسها التي

---

(66) يقصد الخطاب النقدي العروي بالنظمة (النظمة: التراث يكون نظاما كاملا مغلقا).
المصدر نفسه، ص .121

(67) التطابق : (فالعلاقة بين المظاهر جميعها ليست علاقة تناسب فحسب، بل علاقة تطابق وتناظر، ومن هنا يأتي الاسقاط).
المصدر نفسه، ص 122.

(68) المصدر نفسه، ص 120.

(69) العروي (عبدالله) : مجمل تاريخ المغرب. ص 27.

أخذها عليه في دراسته للتاريخ العربي بشكل عام، كما أخذ عليه تطبيق بعض المفاهيم غير الملائمة على المجتمع المغربي، "أعطى للتاريخ اتجاه ومنطق وأقحم فيه التحقيب الثلاثي المتداول، في التواريخ الأوربية وأبدلت فكرة الدورة الخلدونية بفكرة التقدم"(70) لقد طبق هذا التأليف مفهوم الدولة، ذلك المفهوم الذي يحتاج إلى وثائق خاصة غير متوفرة في تاريخ المغرب، وهذا دليل على أن، "التأليف الاستعماري محدود بإطاره الادولوجي، لم يع أن نقده للأحداث متفرع عن مفهوم مسبق لكلمة دولة ولتصور مسبق لعلاقات السلطة المركزية بالسلطات المحلية، القبيلة أو الحرفية"(71) وترتب عن تطبيق هذا المفهوم غير الملائم لتاريخ المغرب، أن أخذ نقدهم شكل افتراضي، لأنه منفصل أصلاً عن ترابط الأحداث في التاريخ المدروس (التاريخ العربي الإسلامي)، إن عدم توفر الوثيقة الملائمة أدى إلى إنتاج تاريخ شرطي أي إذا توفرت الوثيقة كذا لأمكننا استنتاج كذا، وترتب على ذلك إصدار أحكام سلبية عن تاريخ المغرب، "فقالوا إنه تاريخ ناقص، متعثر، دوراني. وقالوا إنه تاريخ غامض، تاريخ قبائل متناحرة"(72) هذه الأحكام السلبية التي أصدرها التأليف الاستعماري، اعتبرها الخطاب المدروس نتيجة حتمية لعدم ملائمة المنهج للمادة المدروسة، ونوع الوثائق المتوفرة. كما أخذ الخطاب المدروس على التأليف الاستعماري عدم تغييره التحقيب التقليدي بالرغم من تبنيه للتقسيم الثلاثي، "طرح أسئلة في انتظار العثور على الوثائق اللازمة للإجابة عنها ولم يخطر على باله أن يغير الإشكالية كما فعل زملاؤه في أوروبا نفسها"(73) كل هذه الثغرات في التأليف الاستعماري جعلت هذا التأليف مليئا بالأحكام السلبية المبنية على مفاهيم

(70) المصدر نفسه، ص 16.

(71) المصدر نفسه، ص 16.

(72) المصدر نفسه، ص 16.

(73) المصدر نفسه، ص 17.

مسبقة، مفاهيم لا ترتبط بواقع التاريخ المغربي، ووصل الخطاب النقدي العروي من نقده لمناهج التأليف العربي ومناهج المستشرقين إلى نتيجة طرحها على شكل تساؤل، "هل الخلاصة الحتمية من كل هذا هو أن قدر المستشرقين أن يكتبوا باستمرار تاريخاً سلبياً لا إدارياً، وأن قدر المفكرين العرب هو أن يواجهوهم بأوهام مستوحاة من أخبار الماضي، وأن لا مجال لالتقاء الفريقين؟ "[74] هذه الخلاصة سجلها الخطاب النقدي العروي في المرحلة الأولى وهي في رأينا تنطبق على المرحلة الثالثة، ولذا جند الخطاب المدروس نفسه لنقد هذين التأليفين التقليديين، وتطهير التأليف العربي وخاصة المغربي منهما، عن طريق دراسات مطابقة تتبنى مفهوم التاريخ المعاصر، والمناهج العصرية في كتابة تاريخ المغرب.

رابعاً: نقد المناهج الحديثة:

انشغل الخطاب النقدي العروي بمسألة المنهج في جميع مراحل التحقيب المقترح، وتجلى هذا الهم المنهجي في نقده لمناهج الأيديولوجيات العربية، نقد المناهج التي بنيت عليها الثقافة العربية، ونقد مناهج التأليف التاريخي العربي، ومناهج المستشرقين والمناهج الحديثة، فشكلت مسألة نقد المناهج إحدى ثوابت الخطاب النقدي العروي، التي فكر فيها وأعاد التفكير فيها في جميع المراحل. لقد تطرقنا فيما سبق إلى نقد مناهج التأليف التاريخي العربي، ومناهج المستشرقين، ونتطرق في هذه الفقرة إلى نقده للمناهج الحديثة.

يوضح الجدول رقم (23) نسبة العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (المناهج الحديثة)، التي شملت المنهج التجريبي، والمنهج الوضعاني، أي المناهج اللاتاريخية فبلغت نسبتها 12٪ تقريباً في جميع المراحل، بالنسبة

(74) العروي (عبد الله): الايديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص 131.

للمناهج المجاورة لها في الجدول المذكور، وشكلت 19٪ تقريباً في المرحلة الأولى، حيث ركز الخطاب النقدي العروي على نقد منهج الأيديولوجيات العربية، وبلغت 2٪ تقريباً في المرحلة الثانية، ووصلت نسبة العبارات النقدية التي استهدفتها في المرحلة الثالثة 5٪ تقريباً. وترجع قلة النسبة في المرحلتين الأخيرتين إلى اتجاه النقد المدروس إلى نقد المناهج المتخصصة في مجال التاريخ.

انشغل الخطاب النقدي العروي في المرحلة الأولى بمسألة المنهج، وأظهر هذا الانشغال في صورة نقد للمنهج التجريبي، والمنهج الوضعاني " لقد استبعدت عن قصد طريقتين شائعتين أسمي الأولى تجريبية ساذجة، والثانية خارجية وضعانية"[75] لماذا قام الخطاب بهذا الاستبعاد؟

رفض الخطاب المدروس المنهج التجريبي، لأنه يتعمق في دراسة الثقافة بكل جزئياتها، يصفها بحواسه، ويعتقد أن ما يصفه يمثل الحقيقة، لكنه لا يلتفت إلى البعد التاريخي، يحرك هذا المنهج دوافع أنانية، وينتج عنه شهادات ذاتية ساذجة تكتفي بما هو ظاهر، ولا تبحث عن المغزى الخفي الكامن وراءها، "من هنا يأتي طابع السذاجة أننا نقدم شهادات نقول أنها تعكس الواقع في حين أنها رموز لا يقدر على فكها إلا غيرنا"[76] عجز المنهج التجريبي على عكس الواقع بكل أبعاده، خاصة البعد التاريخي، كانت من أهم نقاط الضعف التي أخذها عليه الخطاب المدروس الذي يعتمد أساساً على المنهج التاريخي.

ويستبعد الخطاب النقدي العروي المنهج الثاني الوضعاني الاثنولوجي

(75) المصدر نفسه، ص 25.

(76) "ينخدع أصحاب المنهج التجريبي الظاهراتي، فيظنون أنهم يخضعون للواقع خضوعاً تاماً، وهو فخ كثيرا ما يسقط فيه المتراسلون العرب(...)فيرون من واجبهم التعبيرعفوياً عن آلام وأمال الجماهير الشعبية دون الاكتراث بأي نقاش منهجي".
- المصدر نفسه، ص 26.

أو السوسيولوجي، لأنه ينسلخ عن الثقافة التي يدرسها، ويصر على التجريد المنهجي، يصف ويقارن الثقافة من منظور قيمي، لايشك في صلاحيته لكنه لايهتم بالبحث عن منشئها، ولا يهتم بأصولها، بهذا الأسلوب يهمل البعد التاريخي للثقافة، فهو منهج لا تاريخي كسابقه، كما يحرك هذا الاتجاه في المنهج دوافع الاستعلاء، وينتج تحليل خارجي جامد للثقافة، نتج عن التجريد المنهجي المؤسس على مفهومين، "مفهوم الموضوعي المجرد كما صاغه هيجل، أي الفكرة المجسدة في مادة كالقول مثلاً أن أبا الهول يجسد ذهنية مصر الفرعونية، ومفهوم البنية الذهنية التي تقابل في النظرية الماركسية البنية الاقتصادية / الاجتماعية"[77] وانتقد الخطاب المدروس المنهج السابق في كونه لا يلائم إلا الحضارات الجامدة المنتهية، يقودنا إلى عدم إدراك التعارض بين الثقافة والطبيعة، إذ يتحول العمل الثقافي على ضوء هذا المنهج إلى قطعة طبيعية تغيب عنها الهمة أو الرغبة الإنسانية، كما أخذا عليه تبنيه مفهوم البنية الذهنية، التي تطلق على مجالات واسعة مختلفة مثل العقيدة، والفن، والفلسفة، والأدب، مما يؤدى إلى عدم التمييز بين الأعمال المادية والوعي النقدي الذي يغير الذهنية، كما أن تطبيقه على المجتمعات المغلقة الهامدة في الماضي، والمجتمعات الحية المتطورة في الحاضر تؤدي إلى نتائج متباينــة، "لا يكون مفهوم البنية الذهنية مفيداً منهجياً إلا في نطاق مجتمع هادئ أو بطيء التطور، فكلاً المفهومين غير صالح لرصد ما يجري في المجتمع الذي يجتاز مرحلة غليان عنيف"[78].

مفهوما العقل الموضوعي، والبنية الذهنية غير صالحين ـ حسب الخطاب المدروس ـ لدراسة المجتمع العربي، الذي يمر بمرحلة تتسلسل فيه الأحداث بطريقة سريعة ومفاجأة أحياناً، ويتصاعد فيه العنف والغليان، فكلا

(77) المصدر نفسه، ص 26.

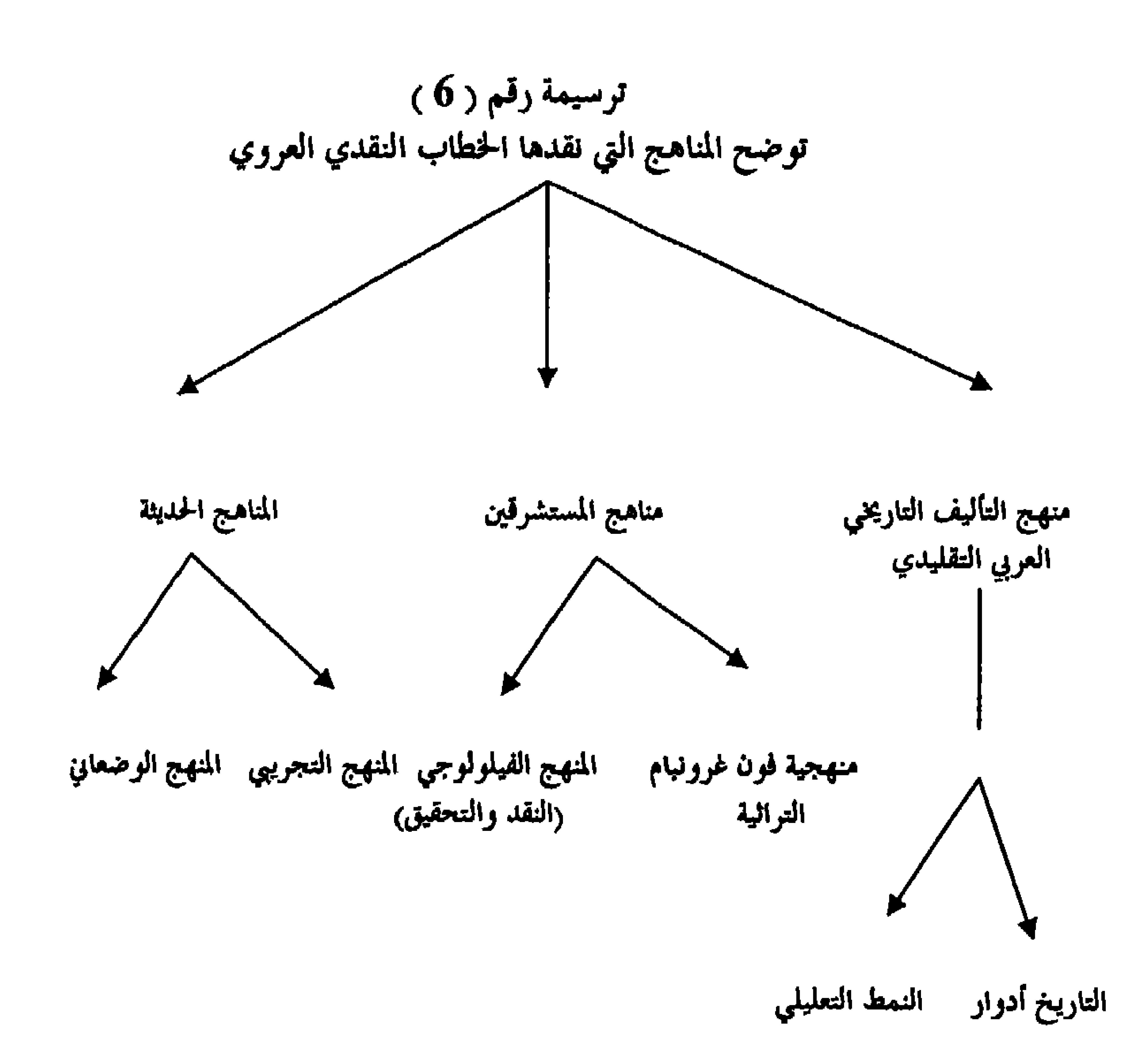
(78) المصدر نفسه، ص 26-27.

المفهومين لا يصلحان إلا لدراسة المجتمعات التي تتوالى فيها الأحداث ببطء، والمجتمعات المغلقة.

ووزن الخطاب النقدي العروي الأحكام التي أصدرها الدارس الاثنولوجي على الثقافة العربية نتيجة أبحاثه، وأخذ عليه أنه لا يصدرها من منظور آفاق المستقبل في المجتمع الذي يدرسه، وإنما من حاضر مجتمعه هو، ومن هنا تأتي أحكامه مبنية على ضوء عقائده ومسلماته.

ووصل الخطاب النقدي العروي إلى نتيجة مؤداها أن كلا المنهجين التجريبي والموضوعي غير ملائمين لدراسة المجتمع العربي، الذي يمر بمرحلة غليان وصراع، وذلك لنفيهما البعد التاريخي، فما المنهج الملائم لدراسة المجتمع العربي كما يراه الخطاب النقدي العروي؟

ترسيمة رقم (6)
توضح المناهج التي نقدها الخطاب النقدي العروي



جاء في الخطاب النقدي العروي أن "المنهج المفيد والمطابق هو أن يضع الدارس نفسه، لا على مستوى المخلفات الهامدة، بل على مستوى الوعي المتحرر من ثقل الأعمال الموروثة والمتأهب لتأسيس ثقافة جديدة في قلب المجتمع الثائر"(79). المنهج المطابق والمجدي لدراسة المجتمع العربي من منظور الخطاب المدروس، هو الذي يكسب الدارس حاسة نقدية، وحس تاريخي، ويمده بأداة نقدية تمكنه من نقد كل الموروثات، في مختلف مستوياتها، يرفض بها الماضي، ويتحرر من أثقاله، منهج يمكنه من القطيعة مع الماضي، ويدفعه لبناء ثقافة جديدة على أسس المناهج المعاصرة التي تعول على المنهج التاريخي وتزكيه، بحثه عن المنهج المطابق هو الذي جعله، يرفض المنهج التقليدي كما رأينا سابقاً، ونقد المنهج التجريبي والموضوعي (الظاهراتي)، "رفضت عن وعي أسلوب الشهادات الساذجة والعفوية، كما استبعدت خطة التحليل البراني المتعالي"(80)، رفض تلك المناهج لأن المجتمع العربي يتميز بوضع خاص، أطلق عليه المستقبل ـ الماضـــي الذي "يستلزم لكي يفهم على وجهه الحقيقي وتدرك أهميته الجوهرية محاسبة مثناه، محاسبة الذات ومحاسبة الغرب، لا يجزي النقد الموجه إلى أحد الطرفين، وإلا بقينا في إطار الازدواجية ـ ازدواجية الخطاب والحكم والوعي ـ "(81)، لاحظ الخطاب النقدي العروي أن دراسة المجتمع العربي تحتاج إلى منهج نقدي، يهتم بالبعد التاريخي للإشكاليات التي يعالجها، ينقد من خلاله الذات والآخر (الغرب)، ولأنه كما " قلنا إن المجتمع العربي يعرف انفصاماً بين الواقع والوعي. تسير إذن علاقة التسبب والتحديد على مستويين اثنين: يخص أحدهما الظواهر المجتمعة، والثاني المذاهب الفكرية (الاداليج) . إن الوصف المباشر لا يفارق المستوى الأول،

(79) المصدر نفسه، ص 27.

(80) المصدر نفسه، ص 27.

(81) المصدر نفسه، ص 93.

والتحليل الاجتماعي السكوني يصل مباشرة بين البنى الاجتماعية والأفكار فيجعلها مطابقة بالتعريف"[82]. أن الانفصال بين الوعي والواقع العربي جعل كلا المنهجين التجريبي والموضوعي يعجزان عن الإحاطة به - في نظر الخطاب المدروس - مما جعله يختار منهجاً يمكنه من الإحاطة بالمستويين الاجتماعي والتاريخي " أما النهج الذي اخترناه هنا، والذي هو اجتماعي - تاريخي، فإنه يقودنا حتماً إلى تمييز المستويين وبالتالي خطى التحديد. فنسمي الأول واقعياً والثاني موضوعياً[83] "[84]، المنهج (الواقعي - الاجتماعي) هو المنهج الملائم لدراسة المجتمع العربي، أنه منهج ليس جدليا، لكنه يتجاوز المنهج الاجتماعي السكوني، ويحمل هم منهجي يتلخص في محاولة الإجابة على مجموعة من التساؤلات، تتعلق بما يحدد الثقافة في المجتمع، وما الذي يحدد أيديولوجية معينة؟، وعن كيفية الاتصال والتفاعل بين ثقافتين مختلفتين[85].

أتى تركيز الخطاب المدروس على المنهج التاريخي، الذي أطلق عليه المنهج (الموضوعي - الاجتماعي) في بداية المرحلة الأولى ثم دعا في نهايتها إلى الماركسية التاريخانية من وجهين: باعتبارهما الأيديولوجية

(82) المصدر نفسه، ص 93.

(83) يقصد الخطاب المدروس بـ "الموضوعي هو ما يتولد منطقياً عن معطيات سبق أن تولاها الفكر العربي، لا ما هو متعارف بالفعل في المجتمع (...) الذي لم يتجسد بعد ولايزال افتراضياً، ليس مع هذا مجرد وهم (...). الواقع في تصور العرب ليس ما يعيشونه في الحاضر بل ما يستشرفونه من أحوال المستقبل".
المصدر نفسه، ص 94.

(84) المصدر نفسه، ص 93-94.

(85) النص التالي من الخطاب المدروس يشير إلى ذلك الهم التاريخي "هم يتلخص في محاولة الإجابة على الأسئلة التالية :1-هل القاعدة المادية هي المحدد الوحيد لثقافة مجتمع ما؟ 2-هل المحدد الوحيد لادلوجة ما، هو المجتمع الذي يوظفها والطبقة التي تستعملها؟، 3- ماهو شكل الاتصال بين ثقافتين مختلفتين".
-المصدر نفسه، ص 32.

الملائمة لظروف العالم الثالث أولا، وباعتبارها منهجاً جدليا يمكن من دراسة الواقع العربي ثانيا، وانتقد الفكر العربي الذي قبل الماركسية مذهباً، ورفضها منهجا ـ كما أوضحنا ذلك في الفصل الخاص بالنقد الأيديولوجي ـ ثم أتى في المرحلة الثالثة، وأوضح الأسس المنهجية في العلوم الإنسانية، وحدد هذه الأسس التي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

الأساس الأول: عدم القفز من مستوى منهجي إلى أخر كما توضح الترسيمة رقم (7)، هذا الأساس دفعه إلى تحديد دلالات المفاهيم التالية المنهج والمنهجية، والايبيستمولوجيا[86]، حيث يشير كل مفهوم منها إلى مستوى منهجي معين، لا يجوز ـ حسب الخطاب المدروس ـ القفز من المستوى الأول إلى الثاني أو الثالث، لأن لكل مستوى ميدانه الخاص، ومنطقة المباين للميدانيين الآخرين. وفي إطار عدم القفز من مستوى إلى آخر، يشير إلى أنه يقبل الماركسية ويرفض الأسس المنطقية للتحليل الاقتصادي عند ماركس "نرفض أن يكون الكائن هو الواقع الاقتصادي دون أن نرفض المنهج كمنهج"[87]، ودعا الخطاب النقدي العروي إلى اتخاذ الماركسية التاريخانية منهجاً ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقا ـ التي أكد على ضرورة تمثلها عبر مراحلها المختلفة، واعتبر مرحلة (رأس المال) أو التحليلات الاقتصادية مرحلة مؤجلة بالنسبة للمجتمع العربي.

---

(86) يحدد الخطاب النقدي العروي المفاهيم أعلاه فيما يأتي "المنهج أو كما يقال في بعض بلاد المشرق العربي البرنامج، أي الطريقة التي تتبع لعرض موضوع من المواضيع – المنهجية وهي علم قائم بذاته، يأخذ الطرائق المتبعة في دراسات الآداب والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس الخ ... لينظر في أسسها العامة المنهجية دراسة استقرائية تصنيفية مبنية على المقارنة – الابستيمولوجيا أو النظرية المعرفية التي تحاول الفصل في مسألة قيمة المناهج بالنظر إلى هدفها العام، أي تحاول أن تكشف عن الواقع الذي نصل إليه بواسطة كل منهج".

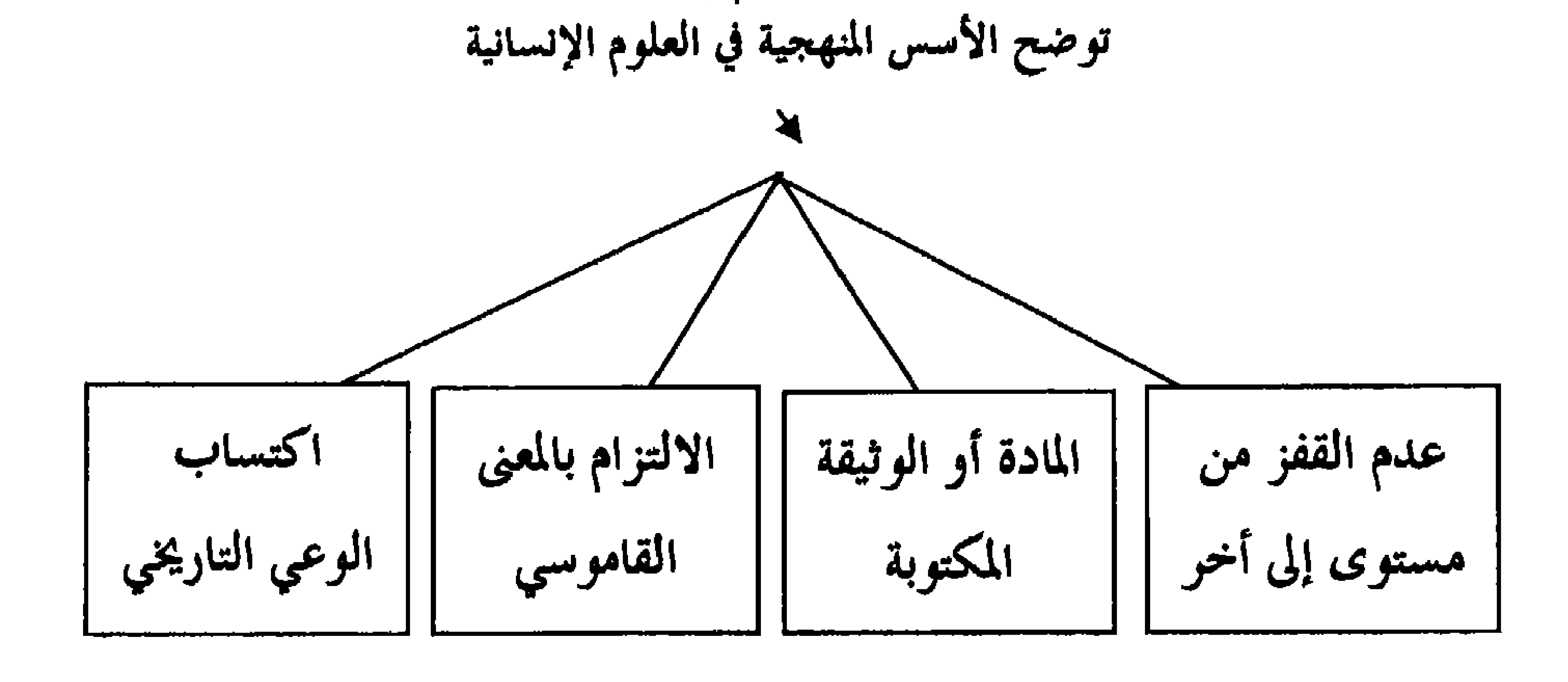
–المنهجية في الأدب والعلوم الانسانية، ع العروي، ع. كيليطو، ع. الفاسي، م.ع. الجابري. الدار البيضاء، دارتوبقال، الطبعة الثانية، 1993. ص 9.

(87) المصدر نفسه، ص 10.

نلاحظ مخالفة الخطاب النقدي العروي في هذه النقطة لما هو سائد في الفكر العربي، الذي قبل الفلسفة الغربية مذاهباً ورفضها مناهجاً، وعلى العكس من ذلك، فهو دعا إلى أخذها كمنهج. بذلك أقر الفصل بين المنهج والرؤية، "يمكن أن ترفض التاريخانية أو البنيوية كفلسفة وتوظف كمنهج في حدود معينة"(88). ينضم الخطاب المدروس إلى الخطابات العربية المعاصرة التي تجيز فصل المنهج عن الرؤية، أو المنهج عن المضمون، وأخذ الأول وترك الثاني، وبذلك يعارض الخطابات التي تؤكد على تلازم المنهج والمضمون.

الأساس الثاني : علاقة المادة أو الوثيقة بالمنهج، تلعب المادة المدروسة دورا في تحديد المنهج، فيجب أن تكون المادة مكتوبة أي الوثيقة المكتوبة أيا كانت، وفي أي مجال مجالات المعرفة، وبذلك أخرج المؤرخ الذي لا يلتزم بدراسة الوثيقة المكتوبة، "بمعنى أنلما يتحول إلى أركيولوجي فقولنا لا ينطبق عليه، إذ يستعمل وثائق غير الوثيقة المكتوبة"(89).

ترسيمة رقم (7)
توضح الأسس المنهجية في العلوم الإنسانية



(88) المصدر نفسه، ص 10.
(89) المصدر نفسه، ص 11.

الأساس الثالث : ضرورة الالتزام بالمعنى القاموسي، أثناء قراءتنا لكلمات أو جمل لمؤلف معين، خصوصاً إذا كان يفصلنا عنه زمنا طويلا ـ ووضعها في إطارها الزماني، بالرغم من صعوبة تحقيق هذا الشرط في الفكر العربي، نظراً لافتقارنا إلى قواميس تراعي التسلسل الزمني، فإن ذلك لا يلغي فائدة المنهج الفيلولوجي، الذي يترك الأبواب مفتوحة لعدة تأويلات لكنه يمنع بعضها، "نحن نميز تلقائياً بين التأويل القريب والتأويل البعيد، يمكن أن نقول ما نريد حول ابن خلدون ولكن لا نستطيع أن نؤوله على أنه ماركس قبل ماركس"[90]. الالتزام بالمعنى القاموسي يحدد لنا كذلك شروط القراءة المقبولة في الخطاب النقدي العروي، ويحصرها في ثلاثة نوجزها فيما يأتي[91] :

1 ـ أن نحاول استيعاب وفهم معاني الكلمات فهما تاريخيا، أي قاموسيا وأي تأويل يغفل هذا الشرط الذي يعد من أوليات القراءة فهو غير مقبول ومردود.

2 ـ ضرورة الفصل بين القراءة والتأويل، القراءة التي تعني كما نفهم من الخطاب المدروس هي أقرب إلى التفسير والشرح، أما التأويل فهو يتجاوز ما قاله المؤلف ليكتب نصا جديدا مغايرا للنص الذي يدرسه فتطفو على سطحه خبرات وقدرات واهتمامات وهموم المؤول.

3 ـ يتعلق الشرط الثالث من شروط القراءة بشخصية القارئ، التي يجب أن تتصف بالمرونة والتسامح والقدرة على الحوار، وتكون لديها الجرأة على تغيير آرائها عند ثبوت أخطائها.

أدى غياب المعنى القاموسي في الفكر العربي ـ حسب الخطاب المدروس ـ إلى فوضى فكرية، كل قارئ ينسب ما يشاء إلى هذا المؤلف أو

(90) المصدر نفسه، ص 12.

(91) المصدر نفسه، ص 12.

ذاك، "بل نواجه خطرين قاتلين : أولاً : يمحى الفارق الزمني ويصبح الأموات معاصرين لنا نستشيرهم ونحاورهم في أشياء مستجدة لا يمكن أن يكون لهم فيها رأي. ثانياً نتولى شيئاً فشيئاً منطق الكشف. يقول لسان الباحث: أنا وحدي أفهم مقصد ابن خلدون بل أفهم ما أراد قوله ولم يستطع"[92]. ولتلافي هذه الأخطاء، استنجد الخطاب النقدي العروي بالفكر التاريخي العلمي، الذي يشكل أرضية المنهج التاريخي، " هو ذلك الذي يحاول بكل قواه، رغم تعدد العراقيل، استكشاف ما كان يدور في ذهن المؤلف أو ذاك من مؤلفي الماضي وأن كان يعلم أنى الغاية المنشودة لا تتحقق أبدا كاملة، الحقيقة التاريخية كالحقيقة العلمية تبتعد أمامنا بقدر ما نلاحقها، لكن المهم هو بالضبط الحرص على الملاحقة"[93]. يساعدنا الفكر التاريخي العلمي على استكشاف خفايا ونوايا المؤلفين في الماضي، لأنه يلتزم بالمعنى القاموسي، يضع المادة المدروسة أو المتن في إطاره التاريخي، بالرغم من صعوبة الإحاطة بالحقيقة التاريخية، إلا أن الحرص على ملاحقتها دائما يعتبر في حد ذاته مفيدا.

الأساس الرابع : هو اكتساب الوعي التاريخي، ويتحقق هذا الشرط من خلال مقارنة المناهج المختلفة في العلوم الإنسانية، والتي تتقيد في عملها بالوثيقة، المؤرخ ليس وحده الذي يتعامل معها، بل هناك الفيلسوف، والجغرافي، والأديب، كل هؤلاء يستعملون الوثيقة المكتوبة، يستعير المؤرخ بعض المناهج من العلوم الأخرى ويستفيد منها، لكن دون معرفة أصولها وحدودها، المؤرخ في هذه الحالة يفتقر إلى الوعي التاريخي، ذلك الوعي الذي لا يكتسب إلا بمقارنة المناهج في العلوم الإنسانية، ونقدها نقدا دقيقا من هنا جاءت دعوة الخطاب المدروس إلى ضرورة النظر في المنهجية،

(92) المصدر نفسه، ص 13.

(93) المصدر نفسه، ص 13.

"والحاسة النقدية لا تزدهر إلا في إطار دراسة مقارنة لمناهج العلوم الإنسانية"[94]. وينتج عن غياب الوعي التاريخي النقدي ما يأتي:

- تستعير بعض العلوم المنهج التاريخي وتتنكر لروح هذا المنهج مثل البنيوية.

- يقبل بعض المؤرخين مبدأ التقاسمية دون شروط، في حين أن هذا المبدأ مفيد في حدود معينة، إذا استخدم خارجها يؤدي إلى نتائج تتنافى ومفهوم التاريخ، ومنها نفي الحادثة، والذي ينفيها يتنكر لمنهج التاريخ ويتحول من مؤرخ إلى باحث من نوع أخر.

- يأخذ المؤرخ منهج علم النفس دون أن يعي منطقة وحدود.

- يستعين المؤرخ بالفلسفة دون أن يعي أنها تتناقض مع منهجه، إنها تبحث عن المطلق، "الفلسفة تنفي التطور الزمني، وهذا النفي واضح حتى عند أكبر الفلاسفة اهتماماً بالزمن أعنى هيغل، الفلاسفة الكبار كلهم متعاصرون ويتحاورون باستمرار"[95]. هذا النوع من الحوار مقبول، ولكن في حدود معينة.

- أما بالنسبة لـ "موضوع الابيستيمولوجيا إن منطق المنهج يقدم كأنه أساس الكون، أقصى ما يصل إليه المؤرخ هو أن يبرهن أن الحادث جاء بعد هذا فينشأ عن ذلك نوع من الإدراك التلقائي"[96]، ووصف الخطاب النقدي العروي الايبيستيمولوجية بأن أسلوبها غامض ومعقد، أنها نوع من الرياضية الفكرية، والمؤرخ لا يحتاج إلى هذا المستوى من التجريد، لأنه يتعامل مع الحادثة، أو الحوادث مباشرة.

---

(94) المصدر نفسه، ص 14.

(95) المصدر نفسه، 15.

(96) المصدر نفسه، 16.

يمكن أن نوجز الأسس المنهجية التي أوضحها الخطاب النقدي العروي في عدم القفز من مستوى إلى أخر، الوثيقة المكتوبة، ضرورة الالتزام بالمعنى القاموسي، اكتساب الوعي التاريخي.

كشف الخطاب المدروس عن أسس المنهجية في العلوم الإنسانية أكثر عندما نظر إليها من زاوية العلاقة، فهو يقر بأنه، " توجد أربع علاقات: العلاقة التوليدية يقول بها المؤرخ، والعلاقة التزامنية (في الحقيقة غير مرتبطة بالزمن) يقول بها عالم الطبيعة، والعلاقة الرياضية، والعلاقة الاحتمالية"[97]. كل علاقة من هذه العلاقات تحيلنا على منهج يتناسب ونوع المادة المدروسة، والذي يهم الخطاب النقدي العروي منها هو المنهج التاريخي، الذي يتطلب إدراك حدود المناهج في العلوم الأخرى، والاختلاف بينها الذي ينمي الحاسة النقدية والوعي النقدي، ويغذي الفكر التاريخي، والمنهج التاريخي الذي يعد انتشاره في مجتمع معين مؤشراً على مقدار التحديث والمعاصرة فيه، ويعني في الوقت نفسه طرد الإلهيات والمطلقات من مجاله الفكري، "كلما تعمقت عملية التحديث في مجتمع ما، قوبل المنهج التاريخي في صفائه وخصوصيته، مستقلاً عن الإلهيات والاجتماعيات والإنسيات، وكلما انتشرت الدراسات التاريخية حسب منهجها الخاص، ازدادت سمات التحديث في أذهان الجمهور"[98]، فعن طريق المنهج التاريخي، يستطع المجتمع العربي أن يطرق أبواب الحداثة والمعاصرة، التي يسعى إلى تحقيقها.

خامساً: أهداف النقد التاريخي في الخطاب النقدي العروي.

نجد في الخطاب النقدي العروي مجموعة من الأهداف، التي عمل على تحقيقها ومن هذه الأهداف، ناقش التأويلات المختلفة للتاريخ، ومنها

(97) المصدر نفسه، 17.

(98) العروي (عبدالله) : ثقافتنا في ضوء التاريخ. ص 52.

تأويل الشيخ (السفلي) والليبرالي، "ليس الغرض من هذه التأويلات استحضار الماضي على حاله وتطهيره من التشويهات، وإنما الغرض هو تمهيد طرق المستقبل"[99]. قد أبان نقده تهافت تلك التأويلات، ومهد بذلك لأولى أهدافه، "أول هدف هو اكتساب الوعي التاريخي"[100]. الذي لا يكتسب إلا من خلال المقارنة بين مجموعة من المناهج كما أسلفنا، الوعي التاريخي ضروري، لأنه يمكننا حسب الخطاب المدروس من إعادة النظر في الأفكار التي كونت عن المجتمع العربي، بذلك يحقق أحد مراميه، "نرمي فقط من وراء تحليلنا هذا إعادة النظر فيما قيل عن المجتمع العربي بإدخال الهم التاريخي"[101]. يهدف الخطاب إلى إدخال الفكر التاريخي في الفكر العربي عن طريق تبني المناهج التاريخية المعاصرة، التي تفتح أمامنا آفاق المستقبل، بإعادة قراءة التاريخ العربي برؤية نقدية ومناهج معاصرة، حيث تعيننا على كشف الكثير من المناطق المعتمة في التاريخ العربي هذا على الصعيد العربي.

أما على الصعيد المغربي، فقد هدف الخطاب النقدي العروي من نقد المؤرخين المغاربة، والمستشرقين إلى إيضاح "إن البنى الموروثة تؤثر فينا وأن الأجيال الماضية حاضرة بيننا. كل يوم يزداد شعورنا بضرورة استنطاق الماضي عن الظاهرتين اللتين تظللان حياتنا السياسية والفكرية: التخلف التاريخي، واستدراكه الواعي، أي التغيير"[102]. رمى الخطاب المدروس إلى التغيير عن طريق تدارك التخلف الاجتماعي، بإعطاء تأويلات جديدة لتاريخ المغرب، تخالف التأويلات الرائجة إلى حد الآن عنه، معتمدا في تأويلاته على منهجية التاريخ الجديدة، "لن نبرهن هنا عن الفائدة التي نجنيها

(99) المصدر نفسه، 105.

(100) المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية. ع العروي وآخرون. ص 13.

(101) العروي (عبد الله) : الايديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص 197-198.

(102) العروي (عبد الله): مجمل تاريخ المغرب. ص 29-30.

كمؤرخين مغاربة، من تبنى المنهجية الجديدة، لأنها نقطة داخلة في إطار عام، إطار تحديث العقل العربي"[103]. ولكي يتمكن من تحقيق هذا الهدف البعيد، وهو تحديث العقل العربي، الذي اكتشف أنه لا يمكن أن يتم إلا بطرد التاريخ التقليدي حيث أوضح، "أن التاريخ التقليدي بناء عتيق تهاوت منه جوانب كثيرة، بعضها بسبب تناقضات ذاتية وبعضها الأخر من جراء نقد خارجي، فوجب كنس الأنقاض قبل الشروع في تشيد بناء يخلفه، هذا العمل التطهيري هو مارمت القيام به"[104]. تطهير مجال التاريخ من التاريخ التقليدي أحد شروط تحديث العقل العربي، نظرا لما يحبل به من مطلقات، ومن تبعية للماضي فالتحرر منه يفسح المجال لغرس واستنبات الوعي التاريخي، والحس التاريخي وبالتالي الفكر التاريخي، الذي يضع الإشكاليات في إطارها الصحيح، ويساعد على فك ألغاز التاريخ، ومما يعيننا على ذلك هو تبني المنهجية الجديدة في التاريخ، والتي تعد أحد أهدافه، "من الواضح أن ما نرمي إليه هو أن يأخذ الدارس تقنيات البحث كتقنيات، كمجموعة من الأعمال المنتظمة ليقوم بها خطوة خطوة، ويكف عن اعتبارها مطلقات يركن إليها في مساجلات فكرية، لأن هذا الموقف المتخلف والعقيم أكبر خطر على مستقبل الفكر القومي"[105]، لقد أوضح الخطاب المدروس هدفه من استخدام المناهج التي يعتبرها مجرد عمليات إجرائية، تتطلب خطوات معينة قد نزيد أو ننقص منها، يحذرنا من النظر إليها كأنها خطوات وعمليات ملزمة، ومطلقة تنطبق على مختلف الظروف والبيئات، ويطلب من الدارس أن ينظر إلى أي منهج على أنه منهج نسبي، ينتج في ظروف معينة تتلاءم معه، ولا ينتج في ظروف غير ملائمة له. هذه النظرة النسبية تكسب المؤرخ رؤية جديدة لصيرورة التاريخ ومادة التاريخ وإلى الحقبة كوحدة زمانية

---

(103) المصدر نفسه، 25.

(104) المصدر نفسه، 25.

(105) المصدر نفسه، 23.

متميزة، وإلى التفكير في إعادة تحقيب تاريخ المغرب.

يرمي خطاب النقدي العروي إلى تحديث العقل التاريخي العربي، بتجديد أدواته ومنهجه، عن طريق تبني المناهج التاريخية المعاصرة، التي تعينه على طرد الأدوات العتيقة والرؤى القديمة والمناهج التقليدية، ونشر الفكر التاريخي.

أما الهدف البعيد الكامن وراء الأهداف السابقة وهو تجديد دراسة التاريخ، الذي يكمن وراءه هدف أكبر هو تحديث المجتمع العربي، "إن تجدد دراسة تاريخ المغرب مشروع في الحقيقة مواز لتحديث المجتمع. بقدر ما تصبح الهياكل الاجتماعية المغربية حديثة بقدر ما تتوفر وسائل العلم والتكنولوجيا، ويرتفع مستوى البحث ويتهيأ الذهن للإبداع والتطبيق"[106]. لقد رمى الخطاب النقدي العروي من نقده إلى تحديث المجتمع المغربي، وربما المجتمع العربي، وهو هدف شغل كل عمل جاد، والدافع الكامن وراء الانتاجات الفكرية والمشاريع النهضوية العربية الطموحة.

(106) -المصدر نفسه، 25.

الفصل الرابع

النقد السياسي

أحصينا العبارات النقدية التي تتضمن نقداً لفئة (النقد السياسي) في الخطاب النقدي العروي التي اشتملت على الفئات الفرعية الآتية فئة (السياسة العربية عامة)، وفئة (الدولة القومية) وفئة (البورجوازية الصغيرة) .

شكلت العبارات النقدية التي استهدفت فئة (النقد السياسي) نسبة 8٪ تقريباً بالنسبة للفئات الرئيسية الأخرى في جميع المراحل كما يوضح الجدول رقم (3)، ويلغت نسبة العبارات النقدية الموجهة إليها في المرحلة الأولى 11٪ تقريباً بالنسبة للفئات المجاورة لها في الجدول رقم (24)، أما بالنسبة لتطور هذا النقد فيوضح لنا الجدول رقم (25) أن فئة (النقد السياسي) ظهرت في المرحلة الأولى فبلغت نسبتها 100٪ تقريباً، واختفت في المرحلتين الثانية والثالثة.

الجدول رقم (24): إحصاء العبارات النقدية الموجهة للفئات النقدية الرئيسية في المرحلة الأولى (1965 ـ 1973)

فئة النقد الإيديولوجي	النسبة المئوية	فئة النقد الثقافي	النسبة المئوية	فئة النقد التاريخي	النسبة المئوية	فئة النقد السياسي	النسبة المئوية
320	52 ٪	133	22٪	89	15٪	67	11٪

الجدول رقم (25) : إحصاء تعاقبي للعبارات النقدية الموجهة إلى فئة النقد السياسي في المراحل الثلاث

المراحل	السنوات	عدد الوحدات	العدد المرجح للتواترات	النسبة المئوية	الرتبة
المرحلة الأولى	1965 - 1973	3	67	100٪	الأولى
المرحلة الثانية	1974 - 1983	1	0	0 ٪	الثانية
المرحلة الثالثة	1984 - 1990	2	0	0 ٪	الثالثة

يعود انخفاض العبارات النقدية التي تضمنت نقداً سياسياً في الخطاب النقدي العروي سواء بالنسبة لجميع المراحل، أو المرحلة الأولى إلى عدم تركيزه على النقد السياسي، فقد انشغل في المرحلة الأولى بالنقد الإيديولوجي، وفي المرحلة الثانية بالنقد الثقافي، وفي المرحلة الثالثة بالنقد التاريخي، وكان وراء ذلك خيار إرتآه الخطاب المدروس، وهو ضرورة العناية بالواجهة الإيديولوجية والثقافية أولاً، وجعل الأخيرة من الأساسيات التي يجب أن تسبق أي تغيير سياسي، إذ على النخبة المثقفة تقع مسؤولية استمرار الفكر التقليدي، وعليها تقع كذلك مسؤولية التغيير، وصرح أن المعركة السياسية مؤجلة، على أن تبقى في جدول الأعمال.

أولاً: نقد السياسة العربية عامة:

تصدى الخطاب النقدي العروي لنقد السياسة العربية، فبلغت نسبة العبارات النقدية الموجهة إلى فئة (السياسة العربية عامة) نسبة 16٪ تقريباً بالنسبة للفئات الفرعية المجاورة لها في الجدول رقم (26)، بذلك تحتل المركز الثالث والأخير بالنسبة للنسب الأخرى المجاورة لها، بسبب انشغال الخطاب المدروس بنقد الدولة القومية، وقاعدتها الاجتماعية (البورجوازية الصغيرة) .

جدول رقم (26) : يبين نسبة النقد الموجه إلى الفئات الفرعية في فئة النقد السياسي في جميع المراحل

المراحل	السياسة العربية عامة	النسبة المئوية	الدولة القومية	النسبة المئوية	البورجوازية الصغيرة	النسبة المئوية
المرحلة الأولى	11	%16	26	%39	30	% 45
المرحلة الثانية	0	% 0	0	% 0	0	% 0
المرحلة الثالثة	0	% 0	0	% 0	0	% 0

خصائص السياسة العربية :

حاصر الخطاب النقدي العروي السياسة العربية، وكشف عن خصائصها والثغرات التي تخترقها كما يوضح الجدول رقم (27) ؛ فلاحظ سيادة التيار الذي يعلل أهداف التحرر بمنطق تقليدي في البلاد العربية منذ الحرب العالمية الأولى حتى الآن، حيث انقسم إلى قسمين : أحدهما انطلق من أهداف التحرر ليصل إلى المنطق التقليدي ليزيد من حظوظ انغماسه في المجتمع لتحقيق برنامج التحرر، والأخر ينطلق من التراث والمحافظة على القيم التقليدية لكنه بالرغم من ذلك لا يحارب الغرب، إلا إذا فرض عليه الواقع ذلك، لقد ترك الصراع العربي مع الغرب، " تقاليد سياسية وفكرية راسخة. من أهمها تلازم بين الموقف السياسي في الداخل والخارج، والمنهج المستعمل لتبرير ذلك الموقف، وتركزت في الذهنية العربية ثنائية تربط من جهة الأهداف التحريرية والمنطق التقليدي ومن جهة أخرى المنطق الحديث وأهدافاً أساسية معتدلة، إن لم نقل انهزامية "[1]. استمرار هذا التقليد في الفكر العربي، والسياسة العربية ينتج عنه باستمرار إضعاف قوى

(1) العروي (عبد الله) : العرب والفكر التاريخي. ص7.

التحرر حسب الخطاب المدروس التي تتبنى النهج والمنطق الحديث، وبالتالي تغيب أسس التحديث في أي مجتمع.

كشف الخطاب النقدي العروي عن منطق السياسة العربية، فهي لا تتبنى منطق المصلحة، وما تفرع عنها من أفكار ليبرالية، وإنما ترتكز على مفاهيم أخرى تقليدية موروثة مثل مفهوم الولاء، ومفهوم الأصالة، ومفهوم الوحدة القومية، التي تنفى التمايز الطبقي ومفهوم العدل المبنى على أسس دينية(2). لذا يميل رجال السياسة إلى هذه المفاهيم لأنها تمثل أداة سهلة لتبرير أعمالهم ومشاريعهم، بذلك تزيد من حظوظ استمرار الذهنية التقليدية وتزكى الإيديولوجية الإسلامية، وتؤكد على استمرارها وسيادتها في المجتمع، تلك الإيديولوجية التي تعد - حسب الخطاب المدروس - جذر التخلف الذي يعمل جاهداً على كشفه، وتعرية المعوقات والعراقيل التي تضعها في طريق تقدم المجتمع من أجل الوعي بها، والعمل على استبدالها وتجاوزها.

الجدول رقم (27) يبين خصائص السياسة العربية. وخصائص دولها

خصائص السياسة العربية عامة	خصائص القوى المحركة لها	خصائص الدولة التقليدية	خصائص الدولة المتحررة
تلازم الموقف السياسي في الداخل والخارج . ثنائية ترابط الأهداف التحررية، بالمنطق التقليدي، والمنطق الحديث وأهداف سياسية معتدلة انهزامية. منطقها ليس منطق المصلحة . - رفض مبدأ الاختلاف.	بعضهم لا ضمير ولا أخلاق له: غموض أفكارهم.	نظامها محافظ. منطقها تقليدي. هياكل قديمة. إيديولوجيتها دينية . تحكمها في المنظمة الاقتصادية.	منطقها تقليدي

أما أهم المآخذ التي أخذها الخطاب النقدي العروي على السياسة في

(2) يوضح النص التالي النقطة المشار إليها أعلاه " منطق السياسة عندنا لا يرتكز على مفهوم

البلاد العربية بدون استثناء، هو رفضها مبدأ الاختلاف، " لم يقبل مبدأ الاختلاف المطلق في أي مكان من البلدان العربية، كمذهب فكري منتظم، وذلك لأنه يعترض صراحة مع التجربة اليومية، كما يتنافى مع تجربة الماضي التي تصفها بإسهاب كتب الملل والنحل"[3]. يأتي رفض مبدأ الاختلاف من قبل السياسة العربية - حسب خطاب مدروس - لأنه يتناقض مع الممارسة اليومية في واقعنا الحالي من جهة، ويتعارض مع ثقافتنا التقليدية، ويتناقض مع فكرنا التقليدي، ومنطقنا التقليدي من جهة أخرى، مبدأ الاختلاف إذن يناقض تلك العوائق التي سعى الخطاب النقدي العروي إلى نقدها وتعريتها، من ثم القطيعة معها على الصعيد الفكري والثقافي والسياسي.

أما عن خصائص القوى المحركة للسياسة العربية، فقد أخذ عليها غموض أفكارها وتوجهاتها، وتغيرها حسب الظروف، إذ لا ثوابت سياسية عندهم، ويصف بعضهم، "وكم مرة نرى رجلا سياسيا عربيا بلا ضمير ولا أخلاق يتحول كلما وطأ أرض أوروبا إلى نصير للاشتراكية عدو للرأسمال وفهمه البشع" [4].

لاحظ الخطاب المعنى بالدراسة، انقسام الدول العربية إلى شطرين أحدهما تقليدي تميز بهياكله العتيقة، وإيديولوجيته الدينية، وتحكمه في

المصلحة، رغم انتشار كلمة تنمية، لأن هذا المفهوم هو زهرة شجرة فلسفية عظيمة، فلسفة النفعية وما تفرع عنها من أفكار ليبرالية ديمقراطية، - وهذا الاتجاه الفكري بعيد كل البعد عن تاريخنا وتقاليدنا، (...) ويرتكز منطقنا على مفاهيم أخرى موروثة مثل مفهوم الولاء أو الأصالة المستخرج من معنى السنة، ومفهوم الوحدة القومية ونفي التمييز الطبقي المستنبط من كلمة الأمة، ومفهوم العدل بمعنى التناسب المأخوذ من القدر الإلهي، (...) والوفاء بالعهد لأنفسنا ولماضينا (...)، وبما أن رجل السياسة يصل إلى مراده بكل سهولة عند استعمالها، فلا يرى داع إلى تغييرها، (...) ويعمل هكذا الاختصار في الأداء على استمرار الأنماط الذهنية التقليدية.

المصدر نفسه، ص159.

(3) العروي (عبد الله) : الإيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)ص174.

(4) المصدر نفسه، ص60

المنظمة الاقتصادية، وأخرى متحرر، يرفع راية (الحرية، والوحدة، والاشتراكية)، وسجل الخطاب المدروس تداخل هذين الشكلين المتجلي في صورتين إما في الانتماء الإيديولوجي، أو في الخطة السياسية، ويظهر ذلك واضحاً في تسامح الأنظمة المتحررة في نشر الأفكار التي تبرر سياسة الأنظمة التقليدية، وخضوعهما للمنطق التقليدي، ذلك المنطق الذي تعزز وجوده الأنظمة التقليدية، وهو سبب تفوقها، " فمن الواضح أن الشطر المحافظ هو المتفوق الآن "[5]. تفوق الأنظمة المحافظة كما فهمنا من الخطاب النقدي العروي، يعني استمرار كل ما هو تقليدي في مجال الفكر، والثقافة، والسياسة، والاقتصاد، وتؤدي هذه العناصر مجتمعة إلى تأخر برنامج التحديث العربي، و استعباد الفكر التاريخي، وبالتالي تأخر المجتمع عن ولوج مدارج الحداثة.

ثانياً : نقد الدولة القومية : ـ

أحصينا العبارات النقدية التي تضمنت نقدا لفئة (الدولة القومية) في العينة المكونة للخطاب النقدي العروي، فبلغت نسبتها 39٪ تقريباً بالنسبة للعبارات النقدية الموجهة إلى الفئات الفرعية المجاورة لها، والمندرجة تحت فئة (النقد السياسي) كما يوضح الجدول رقم (2) بذلك تحتل المركز الثاني بعد فئة (البورجوازية الصغيرة)، نستدل من ارتفاع هذه النسبة على تركيز الخطاب النقدي العروي على نقد الدولة القومية، ونموذجها الدولة القومية في مصر في عهد (جمال عبد الناصر)، ونجد فيه نصاً صريحاً يشير إلى ذلك، " بل كنت أهدف قبل وفوق ذلك إلى إظهار أوجه النقص فيها، سيما في الشكل الذي تقمصته تحت قيادة جمال عبد الناصر "[6]. لقد سلط الخطاب المدروس نقده على (الدولة القومية الناصرية) بهدف تحذير العرب

(5) العروي (عبد الله) : العرب والفكر التاريخي. ص11.

(6) العروي (عبد الله) : الإيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص18.

من اتخاذها نموذجاً يمكن الاحتذاء به، مبيناً خصائصها و أفعالها، والمزالق التي سقطت فيها وجوانب النقص التي تكتنفها فما هذه الخصائص و الأفعال والمزالق؟

قبل أن نقوم بعرض خصائص و أفعال (الدولة القومية العربية) نقف عند تحديد الخطاب النقدي العروي للدولة القومية، فما (الدولة القومية العربية)، وكيف رسم لنا معالمها ؟

يحدد الخطاب المدروس (الدولة القومية) في ثلاث مستويات : المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسي الاجتماعي، والمستوى الثقافي.

أولاً المستوى الاقتصادي، حدد الخطاب المدروس الدولة القومية اقتصاديا " على المستوى الاقتصادي تقاوم الدولة القومية الاستغلال الإمبريالي، لكنها لا تنجح في مسعاها إلى إزالته كليا. (...) تحاول الدولة القومية أن تضع حدا لهذا النهب بوسائل متنوعة منها تأميم المرافق العمومية واحتكار الدولة للتجارة الخارجية (...) لكن قانون العرض والطلب يمنع باستمرار هذه السياسة التحريرية من تحقيق أهدافها"(7). تتميز الدولة القومية - حسب الخطاب المدروس - بهذه الطموحات التي تترجم في اغلب الأحيان إلى برامج ومشاريع، فهي لا تستسلم مثل سابقتها الدولة الليبرالية لنهب الدول الإمبريالية، تقاوم هذا النهب وتقف ضده، لكنها تشعر في الوقت نفسه بتبعيتها، هذه التبعية التي تشكل حافزا لها في مواصلة المواجهة والصمود والتحدي.

ثانيا المستوى السياسي الاجتماعي، حدد الخطاب النقدي العروي الدولة القومية اجتماعيا وسياسيا ف "على المستوى السياسي والاجتماعي لا تعرف الدولة القومية بتسجيل ما تعرفه من تفاوت الفئات واستغلال بعضها

(7) المصدر نفسه، ص29.

لبعض، أو بكونها تتوسط بين حرية المبادرة الرأسمالية والتخطيط الاشتراكي المضبوط، يبدو أن ما يميزها في العمق هو خضوعها لعملية تبرجز شاملة لكن تحت قيادة لا تنتمي أصلا للطبقة البورجوازية"[8]. تلغي الدولة القومية العربية التفاوت الطبقي في بدايتها وتقر مبدأ المساواة، وتحارب المظاهر البورجوازية، والطبقة البورجوازية، وتحملها مسؤولية تأخر المجتمع العربي، وينتمي دعاة الدولة القومية مجهولي الهوية كما يصفهم - الخطاب المدروس - في أغلب الحالات إلى البرجوازية الصغيرة المكونة من بقايا الإقطاعيات الزراعية المتفككة، ومن صغار التجار والحرفيين، والمثقفين الذين استوعبوا العقلانية الحديثة، إما في إطار الجيش أو داخل حزب ثوري، لإجراء عملية التبرجز بطرق مختلفة.

ثالثا المستوى الثقافي، حدد الخطاب المدروس الدولة القومية ثقافيا، "وأخيرا على المستوى الثقافي (.....) تعمل الدولة القومية جاهدة على فرض ثقافة بورجوازية، عقلانية وكونية المنزع، على مجتمع لم يعرفها من قبل ولا رآها تنشأ عفويا من صلبه، والتبرجز الذي تدعو إليه أشمل وأعم، وتيرته أسرع من ذلك الذي كان يجري بصفة بطيئة وانتقائية في ظل الدولة الليبرالية"[9]، يتسم التبرجز الذي تسعى إليه الدولة القومية بالشمولية، فهي تحاول تعميمه ليشمل جميع فئات المجتمع تحاول نشر ثقافة مبنية على أسس عقلانية، وتطمح إلى الكونية، لكن بالرغم من ذلك تعمل الدولة القومية، دولة التصنيع السريع، دولة التقنية، على تقديم التصنيع على الثقافة، يقوم فيها التقني والمهندس والمخطط بدور كبير، لقد حددوا مسارهم بعد أن

(8) يشير الخطاب المدروس إلى هذا التعريف للدولة القومية لا يصدق على العالم الثالث فقط بل " بهذا التعريف العام تكون الدولة القومية غير خاصة بالعالم الثالث لقد وجدت في الماضي في أسيا وفي أوروبا نفسها".
المصدر نفسه، ص29-30.

(9) المصدر نفسه، ص30.

الجدول رقم (28) : يبين صفات وخصائص وأعمال الدولة القومية العربية والقوى المحركة لها

صفات وخصائص وأعمال الدولة القومية		القوى المحركة (البورجوازية الصغيرة)	
صفاتها وخصائصها	أعمالها	صفاتها وخصائصها	أعمالها
الصفات: – إنها مجرد مزيج غير منسق لنتف من الأفكار مبعثرة في وعي أجوف ومجتمع كتيم . – عبارة عن مركب متهافت . – نظرتها لا تعرف التناقض وإن عرفت الانشطار . الخصائص: – موقفها ثنائي تتجاذبه الذات والآخر . – الوعي القومي وعي مزدوج منطق للعمل والإنجاز، وآخر للفكر والبحث عن الذات – قبول الغرب كتقنية عملية ورفضها المناهج الغربية النظرية . – العقل الذي تغرسه وتعممه عقل سطحي متسرع . – التفكير يتم على أساس المماثلة والقياس، و ينعدم فيها، أي تفكير لا يتم بواسطة النموذج.	– تزاوج بين الأصالة والمعاصرة . – تدعى تخطي التعارض بين الأصالة والمعاصرة . – تتعايش الماركسية الوضعانية والأصالة الإسلامية في ظل الدولة القومية على خطين متوازيين دون أن تتلاحم أو تتجادل . – تروج صناعة تحقيق النصوص وتبحث عن استمرارية ضائعة . – تجعل من نفسها القيمة الوحيدة حين انتصارها، تلغي الثقافات السابقة لها . – تقدم العمل المهني التقني على الثقافة . – تعتمد في إنجازها لأعمالها على نموذج مستعار وبذلك تجمد الذهنية وتهمل الابتكار . – توظف المنطق الجدلي لأغراض سجالية، في الدفاع عن وحدة وهمية . – تحجب في أغلب الأحيان الوعي النقدي.	– البورجوازية الصغيرة هيئة اجتماعية محدودة الذكاء والهمة . – غير مثقفة وغير أنيقة . – تمثل مجموعة فئات غير متجانسة. خصائصها: – تتميز بالفكر الاستهلاكي . – طوباوية . – تتسم بالازدواجية .	– تنتعش في ظلها الازدواجية . – تعمل على تعميق الازدواجية . – تطبق المناهج التقليدية في نطاق واسع، وتنشر المناهج العصرية في نطاق محدود – تلعب دور المدافع عن الأصالة ودور المغرب في آن واحد . – تستعمل البرجوازية الصغيرة ثقافتين تقليدية وعصرية، تبرر بالأولى شرعيتها، وتكسب بالثانية بقائها واستمرارها في الحكم.

أثبتوا أن "لا إحياء دين الأسلاف ولا الدستور ولا المجهود التربوي حقق للأمة ما تصبو إليه من قوة ومناعة ومساواة مع الغرب "[10]. فشل التجارب السابقة له، أي الدولة السلفية، والدولة الليبرالية، في تقريب الهوة بين العالم العربي والغرب جعل التقني او المصلح القومي يكتشف في الغرب جانبا آخر فالغرب هو التقنية، هو التفوق، ويصل إلى قناعة بان التقنية هي التي تقرب المسافات وتختصر المراحل بين الشعوب.

أ ـ نقد خصائص الدولة القومية:

تضمنت العبارات النقدية التي تتناول فيها الخطاب النقدي العروي فئة (الدولة القومية) نقدا لصفاتها وخصائصها وآخر لأفعالها كما يوضح الجدول رقم (28) .

وصف الخطاب المدروس الوعي في الدولة القومية بأنه وعي مزدوج، وتظهر هذه الازدواجية في، "أن الدولة القومية تفرض فرضا، بالقهر والإكراه مقولات العقل التقني، ومع ذلك تنتقد بشدة التشويهات التي ألحقها ذلك العقل بالذات وبالإنسان الأوروبي"[11]. تتخبط الدولة القومية بين فرضها العقل التقني، الذي تستدعيه من أجل تقريب المسافات بينها وبين الغرب، وبين خوفها من النتائج التي ستترتب عنه في المستقبل، ويأخذ هذا الخوف مظهرين، نقد النتائج التي ترتبت عنه في المكان الذي جُرّب فيه أول مرة (أوروبا) أولا، وتغليب الجانب العملي التقني على الجانب النظري ثانيا، أي رفضها له، ويرجح الخطاب المدروس أن أسباب هذه الازدواجية، قد تكون ناتجة عن خصائص المجتمع العربي، الذي حاولت القومية العربية أن تطبق عليه ما تم في الدول الأوروبية، " تفرض الدولة القومية على مجتمع لا يزال في معظمه لاهيا مجاريا للعاطفة قيود العقل، هذا العقل محدود

(10) المصدر نفسه، ص73.

(11) المصدر نفسه، ص81.

النطاق، لاشك في ذلك، بل سطحي في الغالب ومتسرع"[12]. يرجع الخطاب المدروس سطحية هذا العقل إلى خصائص المجتمع العربي الذي تطغى عليه العاطفة، وعلى هذا الأساس يصعب اقتران العقل والعاطفة لتناقضهما، رغم محاولة الدولة القومية العربية المزاوجة بينهما، فكانت النتيجة هي عقل سطحي تمسكت به وحاولت غرسه عندما أجازت الجانب العملي الظاهر، وأهملت الأسس المنهجية النظرية، "وهكذا نرى الوعي العربي - نقصد وعي المصلح العربي المسؤول - تحت ضغط مستلزمات العمل الإصلاحي، يتولى الماركسية كما يتولى الوضعانية الغربية - وهي في الواقع الانثروبولوجيا الليبرالية - (...) يقبلها معا كنظام جاهز مكتمل يقود إلى التحكم في الطبيعة ويرفضهما معا كمنهج لفحص أغوار نفسه"[13]. يلجأ زعماء الدولة القومية ومهندسيها إلى استعارة نماذج معينة ومحاولة تطبيقها بدون إجراء دراسات اجتماعية علمية، لمعرفة مدى مطابقتها للواقع خضوعا لمنطق العمل والإصلاح الملح، وفي نفس الوقت يرفضون المناهج التي تولدت عن نفس العقل لأنهم يرون أنها لا تعطي صورة تتناسب مع أوضاع المجتمع العربي[14].

تلتقي الدولة القومية مع الدولة السلفية، والدولة الليبرالية، والفكر العربي بشكل عام في قبول الجانب العملي ورفض الجانب النظري من الغرب، ويختفي وراء هذا الالتقاء سيادة المنطق الذي سيطر عليها جميعا بما فيها الفكر العربي القديم منه والحديث، " وهكذا تعيش الدولة القومية

(12) يأتي التسرع من قبل الدولة القومية بالإضافة إلى خصائص المجتمع العربي نتيجة صراعها مع الإمبريالية بسبب أفعالها المعاكسة لأغراض العدو تفرض عليها نوع من البرغماتية والذرائعية اللتان تبعدانها على التفكير المتأني.

المصدر نفسه، ص75-76.

(13) المصدر نفسه، ص188.

(14) المصدر نفسه، ص161.

حسب منطقين : أحدهما على مستوى النشاط والعمل والإنجاز، والثاني على مستوى الفكر"[15]. توظف المنطق الأول في تعاملها مع الطبيعة وكوسيلة للتغيير، وتسير حسب المنطق الثاني عندما يتعلق الموضوع بمعرفة الذات، أي مستوى الوجدان.ويتساءل خطاب العروي كيف يكون التفكير ممكنا في ظل الدولة القومية العربية؟ ويعرض علينا خيارين، " فنقول : داخل الدولة القومية إما ينعدم التفكير إطلاقا وإما يكون التفكير على أساس المماثلة والقياس (...) نلجأ مرغمين إلى القياس والمماثلة. وهكذا نعود لنجد االأزواجية المنطقية : منطق العقل ومنطق الفهم "[16]. التفكير في الدولة القومية - حسب الخطاب المدروس - لا يتم إلا بواسطة نموذج، مستعار من الغرب[17]، تفترض ملاءمته للبنية الاجتماعية، ويندر أن يقوم على دراسات ميدانية علمية اجتماعية، ويشير الخطاب النقدي العروي إلى أن النموذج سلاح ذو حدين فللنموذج جانبين أحدهما إيجابي والآخر سلبي، إيجابي في كونه يساعد على استدراك التخلف واختزال الزمن، لكنه سلبي، لأنه يعمل على تأصيل التخلف على مستوى الذهن، حيث يجتنب ابتكار نماذج خوفا من ضياع الوقت، لذا تلجأ الدولة القومية إلى نماذج ثبت نجاحها لتطبقها، ويتجه اهتمامها إلى التأهيل المهني وتهمل الجانب النظري، لا تريد أن ترى في الغرب إلا كونه مدرسة واسعة للصنائع، لا كعقلانية خلاقة و منهج مثمر "العلم الحديث بمثابة سحر جديد، يعيد تشكيل الطبيعة بتقليد نواميسها. المهم هو إذن محاكاة من برع فيه. وهكذا نعود إلى النظرية القديمة التي

---

(15) المصدر نفسه، ص142.

(16) المصدر نفسه، ص159-160.

(17) يوضح الخطاب المدروس النقطة المشار إليها أعلاه " إذ يضطر الباحث أحيانا إلى أن يلجأ إلى مراجعة نموذج مجرب ليسقطه على واقع المجتمع المدروس ويستخلص منه مخططا علميا. عندئذ يستخدم بالضرورة منطقا مزدوجا، جانب منه استقرائي وجانب تشبيهي قياسي، وان لم يعترف بذلك صراحة أو لم يع به كامل الوعي".
المصدر نفسه، ص 167.

قالت بها المدرسة ألا شعرية وعرضها بتفصيل أبو حامد الغزالي. يكفي التلميذ أن ينظر إلى عمل الأستاذ ويحكي ذلك العمل"[18]. أكد النص السابق خضوع زعماء الدولة القومية للمنطق التقليدي بعضهم بوعي، والبعض الآخر بدون وعي، خصوصا دعاة التحديث، الذين سمحوا لدعاة الأصالة بممارسة نشاطهم في ظل الدولة القومية، فهم عادة يهتمون بالإجابة عن السؤال كيف نعمل ويهملون الإجابة عن السؤال كيف نفكر؟ يتولى دعاة الأصالة الإجابة، "لا تجيب الدولة بأية إجابة تاركة الميدان لبطل الأصالة يجول فيه ويصول"[19]. وهكذا تبرز الثنائية في موقف الدولة القومية، تلك الثنائية التي اتسم بها الفكر العربي وضمنها الفكر القومي، " أولا يحق لنا القول بأن هذا الموقف الثنائي هو وحده المطابق لوضع العرب وهم يعيشون في ظل الدولة القومية؟ "[20]. إدخال العقل التقني في المجتمع العربي من طرف الدولة القومية لم يغير- حسب الخطاب المدروس - من حيثيات الفكر العربي في عهد النهضة العربية، لم يحدث تغيير أو انقلاب في المستوى التفكير، ولا المنهج، و إنما اقتصر تغييره على مستوى الإنجاز داخل نطاق ضيق، أي في ميدان العمل. كما تتميز البورجوازية بالطوباوية، والفكر الاستهلاكي.

ب ـ نقد أفعال الدولة القومية[21] : ـ

يوضح الجدول رقم (28) أفعال الدولة القومية التي انتقدها الخطاب النقدي العروي منها ادعائها بأنها تخطت التعارض بين الثابت والمتحول بين التراث والحداثة، وهي لم تفعل في الحقيقة سوى أن رادفت بين العروبة والتصنيع، إنها لم تستوعب ولم تتمثل التاريخ العربي ولا التاريخ الغربي "

(18) المصدر نفسه، ص74-75.

(19) المصدر نفسه، ص142.

(20) المصدر نفسه، ص142.

(21) تعبير أفعال الدولة القومية ليس من اختيارنا،وإنما فرضه علينا الخطاب المدروس المقروء الذي نسب إليها أفعال معينة.

إنها مجرد مزيج غير منسق لنتف من الأفكار والعقائد مبعثرة في وعي أجوف ومجتمع كتيم "[22]. إن ما قامت به الدولة القومية لا يتعدى عملية تلفيق جمعت فيها عناصر متناقضة، يرفض بعضها بعضا وتأبى أن تكون مركبا واحدا، وبناء على ذلك أتى وصف الخطاب النقدي العروي لنظرة الدولة القومية، " هذه نظرة لا تعرف التناقض وإن عرفت الانشطار، تسعد الجميع وتطمئنهم بنهج طريق التعايش و الانتقاء "[23].

يتجلى الانتقاء في أفعال الدولة القومية - حسب الخطاب المدروس - في عملية المزاوجة بين التقنية والأصالة، " إن الدولة القومية : لكي تتصالح مع كل عناصر المجتمع، ترفع راية الاشتراكية القومية، وتتلخص هذه في توفيق أو تلفيق بين توخي القوة المادية والحفاظ على تراث السلف، فتنادي بأعلى صوتها : لن نفرط في أي شيء، لا مما هو قائم في الحاضر ولا مما هو منحدر إلينا من الماضي "[24]، ترفع الدولة القومية راية الاشتراكية القومية، وهي عبارة عن مركب متهافت في نظره، مكون من اشتراكية تفتقر إلى جذور ومبادئ تتناسب مع منطق العقل، ومن أصالة فارغة ذات طابع فضفاض غير محدد"[25]. تعمل الدولة القومية، على انتعاش الماركسية الوضعانية، وبجوارها الأصالة الإسلامية، في خطين متوازيين، بل تباعد

---

(22) المصدر نفسه، ص80.

(23) ويضيف الخطاب النقدي العروي " وهكذا تبتدع الدولة القومية ثالوثا غير الذي يدين به النصارى، الإله الأب هو تاريخ، والإله الابن، الشفيع المنقذ، هو الصناعة والتقنية، وثالث الثلاثة هو الرب الخاص بنا، إله واحتنا التاريخية المهجورة منذ زمن طويل والذي لا نتذكره بخشوع إلا عندما يغمرنا الحنين"..
المصدر نفسه، ص75.

(24) المصدر نفسه، ص79.

(25) الاشتراكية القومية : " وهي غير الاشتراكية الاسمية التي يتحلى بها عدد غير قليل من الأنظمة في أفريقيا، وغير الطريق القومي للاشتراكية الذي دعا إليه الزعيم الإيطالي بالميروتولياتي".
المصدر نفسه، ص 78-79.

بينهما أكثر فأكثر كلما نشطت في مجال التصنيع، هذا التباعد لا يسمح بنمو التفكير الجدلي، الذي يتيح الفرصة للانتقال من (الانا) التقليدي إلى (اللانا) " وبالرغم من جهود بعض الأفراد، فإن منطق الأشياء (الاقتصاد) سيبقى منفصلا عن منطق الرغبات والأماني (تجريد المتصوفة)، يستخدم أحدهما الآخر، عند الحاجة، دون ما تلاحم حقيقي أو افتراق نهائي "[26].

يستخدم الأفراد في ظل الدولة القومية، منطق العقل التقني في مجال العمل وداخل العمل، ويتخلوا عن ذلك في سلوكهم اليومي وعلاقاتهم الاجتماعية.

إنهم يعملون وفق منطقين منفصلين دون أن يتساءلوا عن مدى تقابلهما أو تباعدهما يختاروا المنطق حسب الموقف الذي يتعاملون معه، وهكذا تنشا الازدواجية في الشخصية العربية وهي في رأينا استمرار لازدواج الشخصية العربية، التي نشأت في ظل الدول السابقة لها السلفية والليبرالية، ذلك الازدواج الذي لازم الشخصية العربية منذ بزوغ فجر النهضة العربية الحديثة.

يعرّي الخطاب النقدي العروي إدعاء الدولة القومية بعد انتصارها بأنها تمثل أم القيم، فهي بعملها هذا تلغي التاريخ، والثقافة، تنظر إلى الثقافات السابقة بأنها لا جدوى منها، لأنها لا تؤدي إلى الفعالية، بذلك تنقص من قيمتها، " في هذا الإطار تبدو الثقافة التقليدية عقيمة قاحلة. ويسحب هذا الحكم السلبي حتى على وضعها في الماضي. فتبغض بقدر ما تبغض الثقافة الليبرالية الغربية "[27]. قد يوافق الخطاب المدروس الدولة القومية في نظرتها

---

(26) المصدر نفسه، 197.

(27) يلخص الخطاب المدروس منظور منظر الدولة القومية إلى الثقافة الليبرالية فيما يلي : " لكنها لم تعد تظهر لمنظر الدولة القومية إلا كقناع مسدل على فظائع الاستغلال الاستعماري، كل إنتاج فكري يأتي من الغرب يرفض على أساس أنه أدلوجة كاذبة لا يفيدنا الغرب إلا بصفته ناظرا، قيما على الأشغال التي تكلفه بها مؤقتا. هذه العبارة التي لجأ إليها الرئيس الجزائري أحمد بن بلا في ربيع 1964 في معرض كلامه على سياسة بلاده النقطية".
المصدر نفسه، ص74.

إلى (الثقافة التقليدية)، ويختلف معها في نظرتها إلى (الثقافة الليبرالية)، حيث أخذ عليها رفضها لها، وإعطائها صورة سلبية، بالنظر إليها كأيديولوجية كاذبة تستر فضائح الاستعمار[28].

وقد نتج عن نفي الدولة القومية للتاريخ والثقافات السابقة لها أن " (...) تنشأ طبيعيا في أحضان مجتمع يتصف بتقنية مستعارة، ثقافة مهمشة ودعوة جوفاء إلى أصالة غير متوفرة، إن عبارات الرفض تجاه الثقافة الغربية لا يمكن أن تشكل بحد ذاتها ثقافة، والشطحات على آثار الذات السلبية لا تعيدها إلى الحياة "[29]، إن أفعال الدولة القومية المتمثلة في رفض التاريخ والثقافة الغربية، وتمسكها بأصالة فارغة، كلها أعمال غير مجدية في نظر الخطاب المدروس، وأكد بان الزمن كفيل بفضح الرؤية الكامنة وراء تلك الأفعال عندما يسأم الوعي العربي القومي النواح العقيم على الذات، ويدرك التحول، الذي حصل في يوما ما في أوروبا..

لاحظ الخطاب النقدي العروي ضعف الوعي النقدي في ظل الدولة القومية بسبب توظيفه للأغراض سجالية، " كسلاح جدالي لتفجير وحدة وهمية تفرضها الدولة وتعرضها زورا وبهتانا كميزة قومية. ويحتجب الوعي النقدي في كثير من الحالات، ويسقط مرات عديدة في استلاب الآداب القديمة أو اللغة "[30]. ونلمس ذلك الاستيلاب - حسب الخطاب المدروس - في رواج تحقيق النصوص حتى التافه منها، وهو عمل يعبر عن عمق الاستيلاب الذي لا يعبر إلا عن الوجه المخفي لاستمرارية ضائعة، التي لا يوجد لها في الواقع ولم يبقى منها إلا الأرض التي تتوارثها الأجيال، وتظهر بعض ملامحها في اللباس و أثاث المنازل، كما أوضحنا سابقا.

---

(28) المصدر نفسه، ص74.

(29) المصدر نفسه، ص85-86.

(30) المصدر نفسه، ص 137.

ويتساءل الخطاب النقد العربي عن الفئة الاجتماعية التي تخدم مصالحها الدولة القومية وما سبب احتفاظ هذه الفئة بالحكم؟

ثالثاً: نقد البورجوازية الصغيرة:

قمنا بإحصاء العبارات النقدية التي استهدفت فئة (البورجوازية الصغيرة) فبينت العملية الإحصائية إن نسبتها قد بلغت 45٪ تقريبا بالنسبة للعبارات التي تناولت الفئات المجاورة لها في الجدول رقم (26)، وهي بذلك تحتل المركز الأول، ويأتي ارتفاع هذه النسبة لأن الخطاب المدروس يحمل البورجوازية الصغيرة مسؤولية، الأخطاء التي وقعت فيها الدولة القومية، كذلك الدولة التقليدية، كما سيتضح ذلك فيما بعد.

أكد الخطاب النقدي العروي بأن البورجوازية الصغيرة، هي التي تسير الدولة القومية سواء في شكلها الثوري أو التقليدي، " يجب أن نوضح نقطة مهمة في هذا المقام وهي أن البورجوازية الصغيرة التي تهيمن على شؤون (الدولة القومية) تحتل المرتبة الأولى في إدارة كل الدول العربية بلا استثناء حتى تلك التي لا تملك فيها السلطة السياسية ولا السيطرة الاقتصادية ولا القوة العسكرية"[31]، تسيطر البورجوازية الصغيرة على مقاليد الحكم أو السياسة، والثقافة في معظم البلاد العربية، بالرغم من اختلاف أشكال الحكم فيها، وتحافظ على استمراريتها فكيف يحدد الخطاب المدروس البورجوازية الصغيرة؟

---

(31) يشير الخطاب المدروس إلى " أن بلدان مثل المغرب الأقصى والعربية السعودية والأردن ومشيخات الخليج ...كلها تسير فيها الإدارة والمصالح التقنية في المؤسسات العمومية والخاصة والتعليم والتكوين المهني البورجوازية الصغيرة، وسواء أكانت هذه الطبقة مسؤولة تماما عن الحكم أو لا،فأنها هي التي تحدد آفاق المثقف ومعالم الثقافة وأهداف السياسة الثقافية".

العروي (عبد الله) العرب والفكر التاريخي، ص212.

لاحظ الخطاب المدروس أن البورجوازية الصغيرة لا تشكل طبقة، " إلا أن البورجوازية الصغيرة لا تمثل، كما قلنا، طبقة، بل خليطا من الفئات التي تكمن وراء التحولات السياسية الكثيرة والمفاجئة ويظن البعض، خطأ، إنها تعبر حتما عن صراع طبقي "[32]، ويستند في تحديده لها على التعريف الذي أعطاه ماركس لها، " إذا رجعنا إلى التحليل الماركسي، نلاحظ إنها لا تستحق اسم طبقة، لأنها خليط من بقايا طبقات منحلة أو أنها، من وجه نظر أخرى، ما تبقى في المجتمع بعد اعتبار الطبقة المحددة بكيفية إيجابية. هذه الطبقات المحددة هي الأرستقراطية الاقتصادية والبورجوازية والبروليتاريا"[33]، نستشف من النصين السابقين أن البورجوازية لا تمثل طبقة تضاهي الطبقات الثلاث المكونة لهياكل الدول الأوروبية، بل تمثل ما تبقى بعد تصنيف الفئات السابقة هذا بالنسبة للمجتمعات الأوروبية، أما بالنسبة للمجتمعات العربية التي ينعدم فيها التمايز الطبقي، فإن البورجوازية الصغيرة تتكون من بقايا المنتمين للإقطاعيات الزراعية، ومن صغار التجار والحرفيين والمثقفين، هذه الفئات المكونة لفئة أكبر وهي البورجوازية الصغيرة، المسؤولة - حسب الخطاب المدروس - عن الكثير من التحولات السياسية والانقلابات العسكرية المفاجئة، ونظرا لقلة الأبحاث المنهجية حول الفئات الحاكمة في الدول العربية، وعدم وضوح التمايز الطبقي بصورة واضحة وفعالة، لاحظ الخطاب المعنى بالدراسة بـ " أنه لا يوجد تطابق بين التناقضات الطبقية وانقسامات النخبة، في بلد متأخر"[34]، ويرجع عدم التطابق هذا إلى تأخر المجتمعات العربية، الذي أدى إلى عدم تمايز الطبقات الثلاث فيها، هذا بالإضافة إلى قلة عددها، كما إنها ضعيفة من حيث التأثير العام في المجتمع، عكس البورجوازية الصغيرة، " فالبورجوازية الصغيرة لا

(32) المصدر نفسه، ص215.

(33) المصدر نفسه، ص212-213.

(34) المصدر نفسه، ص155.

تمثل إذن رواسب المجتمع القديم، بل تمثل أغلبية، تمثل جماعة لها مستقبل في التجارة مثلا تبعا للتحديث (لنمو المدن) المتزايد وفي البادية (الريف) نظرا لتوسيع الملكية الخاصة "[35] البورجوازية الصغيرة هي أكثر الفئات انتشار في البلاد العربية مقارنة بالفئات الأخرى، كما أنها أكثر تأثير منها.

نقد خصائص البورجوازية الصغيرة:

صنفنا العبارات التي تضمنت نقدا لفئة (البورجوازية الصغيرة) إلى عبارات تناولت صفاتها وخصائصها، وأخرى تناولت أفعالها كما يوضح الجدول رقم (28) .

عرّى الخطاب النقدي العروي البورجوازية الصغيرة، وكشف عن أهم خصائص في النص التالي، "البورجوازية الصغيرة. هذه الهيئة الاجتماعية محدودة الذكاء والهمة، غير مثقفة وغير أنيقة، تمثل مجموعة فئات غير متجانسة اكثر مما تكون طبقة موحدة" [36]، البورجوازية الصغيرة التي تتكون في المستوى الاجتماعي من فئات مهنية متباينة كما أشرنا إلى ذلك سابقا، أما في المستوى الثقافي فهي تتكون من المثقفين، وأنصاف المثقفين، والمهنيين، لهذا غلب على مسيرة الدولة القومية الذهنية العملية على الذهنية النظرية، كما أن النخبة المثقفة فيها تتميز بـ " إنها تملك السلطة السياسية أو على الأقل النفوذ الثقافي، فتفرض هذه الميزات على المجتمع كله وتجعل منها قيما جماعية. إنها تمثل أقلية في المجتمع ككل وصلت إلى الحكم لأنها الثقافة الحديثة"[37]، تستعمل الثقافة من قبل المنتمين للبورجوازية الصغيرة مطية للوصول إلى المناصب الحكومية، أكثر منها وسيلة لغرس الثقافة

(35) المصدر نفسه، ص214.

(36) المصدر نفسه، ص76.

(37) المصدر نفسه، ص216.

الحديثة والمنطق الحديث، وتغيير البنى الفكرية في المجتمع العربي.

تتميز وضعية البورجوازية الصغيرة في البلدان العربية بشكل عام - كما يشير الخطاب المدروس - بأنها تمثل أغلبية سكان المدن، وتمثل أقلية بالنسبة للفلاحين، كما أنها تملك بكيفية أو أخرى الثقافة التقليدية والحديثة[38].

نقد أفعال البورجوازية الصغيرة:

تعمل الفئات الحاكمة في البلاد العربية، كما يوضح الجدول رقم (28) ومن خلفها قاعدتها الاجتماعية الممثلة في البورجوازية الصغيرة في أغلب الأحيان على تعميق الازدواجية في المستوى التعليمي، عندما تطبق المناهج العصرية في المعاهد العلمية، أما في المعاهد العامة، "فإنها تطبق المناهج التقليدية وتحافظ على التفكير التقليدي، أما في لونه السفلي الديني وأما في لونه القوموي التبريري"[39]، تستخدم الفئات الحاكمة، ومن ورائها البورجوازية الصغيرة، الثقافة التقليدية كسلاح ذو حدين، فهي من جهة تستخدمها كأداة ووسيلة لضمان بقائها واستمرارا في الحكم، ومن جهة أخرى تضمن سيادة وهيمنة الثقافة التقليدية على المجتمع، بذلك تلعب البورجوازية الصغيرة دور المدافع عن الأصالة ودور المغرب في آن واحد، " تستفيد من الثقافة العصرية التي تأخذها من لغتها الأصلية في تركيز حكمها عسكريا واقتصاديا، وتستفيد من التشبث بالثقافة التقليدية لتبرير شرعية حكمها عند الأغلبية من سكان المدن والبوادي"[40]، تعمل البورجوازية الصغيرة العربية إذن وفق ثقافتين بل منطقين: أحدهما تقليدي تبرر به شرعيتها واستمرارها في الحكم، والآخر حديث ترسخ به أقدامها فيه، وبذلك كشف

(38) المصدر نفسه، 214.

(39) المصدر نفسه، ص216.

(40) المصدر نفسه، ص215.

الخطاب النقدي العروي عن الأسباب والدوافع الكامنة وراء حرص الفئات الحاكمة والبورجوازية الصغيرة على نشر الثقافة التقليدية بإحياء التراث، إذ ليس من مصلحتها ولا من أهدافها أن تغلب الفكر العصري على الفكر التقليدي، بإخراجه من المعمل والمكتب إلى الميدان السياسي، وهذا هو السر وراء موقف البورجوازية الصغيرة السلبي من تعميم الفكر العصري.

علل الخطاب النقدي العروي فشل الدولة القومية العربية[41]، والدعوات القومية العربية إلى نقص في تكوينها الإيديولوجي، ويأتي ضعف التكوين الإيديولوجي من آفة تعليل سياستها بمنطق تقليدي، "ألم يحق لنا أن نقول أن البناء الإيديولوجي، البعثي والناصري، كان في أساسه ضعيفا بسبب تبرير موقف سياسي صحيح (تحرير، اشتراكية، وحدة) بمنهج تقليدي" [42]، فمن يحافظ على المنهج التقليدي يحافظ بوعي أو بدون وعي على عوامل انبعاث القوى المحافظة، التي ترفض النقد الإيديولوجي وتهتم بالتقاليد، وتجعل ميدان الفكر مرتعا للسلفيين القوميين، الذين يعملون على ترسيخ كل ما هو تقليدي فكرا وثقافة و منهجا، لأنه يتغذى من الإيديولوجية الإسلامية (السلفية)، ويخدم أهدافها، بينما دعاة اليسار أو الثورة يغفلون ويجهلون مجرد الخطوط العريضة للفكر الغربي الحديث والمعاصر، من هنا جاءت دعوة الخطاب النقدي العروي، إلى ضرورة الاهتمام بالظاهرة الإيديولوجية، وتلافي النقص في التكوين الإيديولوجي، دعوة وجهها إلى القيادات الثورية التحريرية في الوطن العربي لتدارك العامل الإيديولوجي، والشعور بأهمية لأنه يشكل أحد عوامل النقص فيها.

وصل الخطاب النقدي العروي بعد دراسته ونقده للوعي العربي،

---

(41) يقصد الخطاب المدروس بالدولة القومية، الدولة القومية في مصر بقيادة جمال عبد الناصر، والدولة القومية في الجزائر بقيادة احمد بن بلا، والدعوة القومية التي قادها مهدي بن بركة في المغرب.

(42) المصدر نفسه، ص12.

والفكر العربي، والدولة القومية العربية إلى خلاصة مؤداها إن الوعي والفكر العربيين المعبر عن الإيديولوجيات العربية، في محاولته إدراك ذاتهما كان دائما يواجهان الآخر (الغرب)، ولقد عبر الوعي العربي عن إدراكه هذا الذي تطور من إدراك الغرب كدين مضاد، إلى وعيه كفكر إنساني يجب الاستفادة منه، ثمة وعيه كتقنية نحتاج إليها، تلك الأدراكات كلا على حدة في نظر الخطاب المدروس تعبر عن رؤية ناقصة جعلت الفكر العربي لا ينفلت من الانتقائية إلا ويقع في حبائل وضعانية جوفاء، " فالسبب هو بالضبط إعراضنا عن ذلك الوميض من الحق الذي لو أدركناه وتبنيناه لامتلكنا به ما نعيد به لكل فكرة وزنها النوعي. أما إذا تمادينا في إنكار حقيقة ذلك الصدع، تلك القطيعة العميقة في التاريخ الحديث، تاريخ الغرب وغير الغرب، فإننا لم نتذوق أيا من الكتب المعروضة علينا، لن نميز أبدا فكرة جديدة عن أخرى تقليدية مبتذلة رغم ما يخدعنا به التقويم من تعاقب السنيين"[43]، رؤية الخطاب النقدي العروي تنطلق من القطيعة مع الماضي، وتدعونا إلى إدراك واستيعاب القطيعة التي حصلت في تاريخ الغرب، تلك القطيعة التي حررت الفكر من أثقال الماضي، وكل ما هو موروث ونبذت كل ما هو تقليدي وعتيق، وصفت حسابها مع الإيديولوجيات الدينية، والثقافة المتجاوزة، والمنطق القديم، تلك القطيعة التي غيرت نظرة الغربي، إلى الحياة إلى الكون والإنسان ووجهته نحو استثمار الطبيعة، قلبت المنهج، فاستخدمت مناهج حديثة كانت وراء التغيرات والطفرات التي حدثت في جميع المستويات الفكرية، الاقتصادية، السياسية والاجتماعية والتقنية والمعلوماتية، ودعا الخطاب المدروس المثقفين العرب إلى إدراك، واستيعاب، وممارسة قطيعة مماثلة للقطيعة التي حدثت في الغرب مع الفكر والثقافة والمنطق والسياسة والاقتصاد العربي التقليدي، "وعندما يحصل ذلك وتعود النفس

(43) العروي (عبد الله) : الإيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص84.

العربية لتطمئن وتتصالح مع التاريخ، يكون ذلك رمز نجاح الاشتراكية القومية، والدليل على التجاوز الفعلي الدعوتين المتعارضتين، الدعوة إلى التقنية والدعوة إلى ثقافة قومية"[44]. القطيعة مع الماضي في نظر الخطاب المدروس هي رمز التصالح مع التاريخ، وهي التي تفتح الطريق أمامنا لمواصلة البحث في الأصالة، والبحث عن أسباب ضعفنا، وعدم قدرتنا على تطويع الطبيعة، وتحكمنا في المجتمع، " سيظل انصداع ذاتنا يشير إلى ترددنا بين تاريخيين، بين زمنيين كلاهما حال فينا، إلا إننا سوف نتقبله كمحنة عابرة لا كلعنة دائمة "[45]، هكذا تمكننا القطيعة من تجاوز التردد بين الأصالة والمعاصرة فتجعل منها مرحلة مؤقتة وعابرة.

أوضح الخطاب المدروس رؤيته التي تنطلق من مبدأ القطيعة وتؤكد على ضرورة ممارستها على جميع المستويات الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية العربية، "نقول باختصار عن الرؤية التي نقترحها لا تعدو أن تبدل مسلمة بأخرى أكثر استمساكا ومطابقة. تدعو الضمير العربي إلى محاسبة شاملة لا تساهل فيها ولا تحيز، محملة الزمان مؤونة تضميد الجرح الذي خلفه تطور اجتماعي ثم بكيفية سريعة جدا وتحت ضغط قوى الغرب"[46]. تدعونا الرؤية العروية إلى ممارسة نقد شامل، وفي جميع المستويات وهي تهدف من وراء ذلك إلى أن تجعل الوعي العربي مطابقا لواقعة، بالرغم من الجراح التي نتجت عن تطور الواقع العربي الاجتماعي، "ذلك الواقع الذي تعمل الدولة القومية على تغييره جذريا ونهائيا" [47].

تتضمن الرؤية العروية دعوة إلى تبني وممارسة الجدل، حتى يتحول الجدل الثقافي في الدولة القومية من جدل سجالي إلى جدل يستطيع تجاوز

(44) المصدر نفسه، ص86.
(45) المصدر نفسه، ص86.
(46) المصدر نفسه، ص88.
(47) المصدر نفسه، ص88.

التعارض بين الدعوة إلى التقنية والثقافة القومية العربية من جهة، ويتخطى التعارض بين الدعوة التقنية والدعوة إلى الأصالة من جهة أخرى، ذلك الجدل الذي لم يمارس - حسب الخطاب المدروس - في أي بقعة من العالم العربي حتى ذلك الحين.

رغم إدراك الخطاب النقدي العروي صعوبة تحقيق الرؤية التي يتبناها في الوقت القريب في البلاد العربية، لكن بالرغم من ذلك يبقى لديه أمل في أن تتحقق ذات يوم لما تتسم به من موضوعية ومطابقة للواقع العربي، ويدعو القارئ العربي الذي لم يقتنع بها أن يعتبرها كأحد المساهمات الفردية التي يقدمها المفكرين العرب منذ بداية النهضة العربية الحديثة من اجل سير الذات العربية ومحاسبتها.

رابعاً: أهداف النقد السياسي في الخطاب النقدي العروي.

نجد نصا في الخطاب النقدي العروي يحدد فيها الهدف الأول من النقد السياسي بشكل واضح، "إن الهدف الأول هو دفع السياسي الثوري التقدمي الغارق في الممارسة الى الاقتناع بضرورة استيعاب إيديولوجيا (معينة) توحد ذهنيا بين أعضاء الحزب وتجعلهم نواة، المجتمع المرتقب"[(48)]، لا يدخل الخطاب المدروس مع الحركات التحريرية في الوطن العربي في نقاش حول أهدافها وبرامجها وتنظيماتها، "وإنما نناقش المنطق الذي حررت به البرامج وفسرت الأهداف وطبقت الشعارات"[(49)]، ويقف الخطاب المعنى بالدراسة على التناقضات التي تمارسها الحركات التحريرية عندما تفسر أهدافها وبرامجها التحريرية بمنهج ومنطق تقليدين، فعدم اختيارها المنطق المناسب لأهدافها، أدى إلى نتيجتين خطيرتين : أحدهما حفر الثوريين قبورهم

(48) العروي (عبد الله) : العرب والفكر التاريخي. ص62.

(49) المصدر نفسه، ص13.

بأيديهم[50] بإتباعهم المنطق التقليدي في تفسير وتبرير أعمالهم، وثانيهما منع العرب من نقد السياسية بطريقة جدية[51].

حدد الخطاب العروي الهدف البعيد والعميق من نقده السياسي "عن الهدف البعيد والنهائي هو إعطاء الفرد العربي، ككائن حي، كجسم منتج ومستهلك، كعقل وكإرادة، وسائل الاستمرار والفوز في عالم اليوم الذي يهمن عليه منطق معين وتسيره أخلاق معينة"[52]. إن المرمى البعيد للنقد السياسي في الخطاب النقدي العروي، هو تحرير الفرد العربي من قيود الماضي والحاضر، التي يفرضها عليه الواقع العربي والسياسة في البلاد العربية، ويدعو إلى تهيئ وسائل استمراره، التي تتوفر من خلاله إبداعه، ومشاركته في الحضارة الإنسانية.

(50) المصدر نفسه، ص59.
(51) المصدر نفسه، ص13.
(52) المصدر نفسه، ص60.

الفصل الخامس

مسار البرهنة، الحقول المرجعية، الخصائص والمسار النقدي في الخطاب النقدي العروي

نتناول في هذا الفصل - بشكل مختصر - جوانب متعددة في الخطاب النقدي العروي، لم نعرج عليها في الفصول السابقة، ونرمي من وراء ذلك تكوين رؤية كلية عنه من خلال تفحصنا لمسار البرهنة (أي أسلوب ومنهج) الخطاب المعنى بالدراسة في إقناع قارئه ونلقي نظرة على الحقول المرجعية التي ارتكن إليها، ونقف عند أبرز خصائصه، ونطل على مجمل المسار النقدي فيه، وكيفية تطوره، ونقف عند المنعرجات والانحناءات والتغيرات التي طرأت عليه.

أولاً: مسار البرهنة في الخطاب النقدي العروي: -

قبل أن نتناول مسار البرهنة في الخطاب النقدي العروي، نود تسجيل ملاحظتين: الأولى أننا لم نتناول مسار البرهنة في الخطاب المدروس من زاوية أشكال الحجج والبراهين (قياس، استدلال، حوار، محاورة ...) لأن هذا الجانب فيه صالحا لأن يكون موضوعا لدراسته مستقلة، لذلك نظرنا إلى مسار البرهنة من زاوية المضامين، التي اشتملت عليها

الحجج[1] تدعيما للمنهج الذي اعتمدنا عليه في هذه الأطروحة. أما الملاحظة الثانية، فهي أن دورنا في هذا المبحث الذي خصصناه لمسار البرهنة سيقتصر على مفصلة الحجج، ونترك الحجج تأخذ مسارها كما جاءت في الخطاب دون تدخل كبير منا، وقد نتج عن ذلك مشكلتان ونحن على وعي تام بهما، المشكلة الأولى كثرة النصوص التي سيمتلأ بها هذا المبحث، إذ سيقتصر دورنا في اغلب الأحيان على فتح الأقواس وغلقها، المشكلة الثانية هي طول بعض النصوص التي تضمنت بعض الحجج والبراهين، تجاوز أحيانا الحد المسموح به في الأبحاث الأكاديمية ونحن مضطرون إلى ذلك.

أنواع الحجج :

تنوعت مضامين الحجج التي اشتمل عليها الخطاب النقدي العروي، وقد قمنا بعملية تصنيف لها، فاشتملت على حجج ذات مضامين تاريخية وحجج ذات مضامين ثقافية وحجج ذات مضامين علمية، وأخرى ذات مضامين اجتماعية، وحجج معرفية منهجية، وحجج ذات مدلول نفسي، كما اشتمل على حجج بالأمثلة وقد صنفناها : إلى أمثلة تفيد التماثل، وثانية تفيد التوافق، وثالثة تفيد التقارب.

أ ـ الحجج التاريخية :

نستطيع القول إن جل حجج الخطاب النقدي العروي يمكن وضعها تحت عنوان الحجج التاريخية، أخذ أكثرها من التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، وقليل من التاريخ القديم (قبل القرن السادس عشر الميلادي)

(1) نقصد بالحجة : الأفكار والآراء والمعلومات والأمثلة التي استدعاها الخطاب من اجل إبراز أو توضيح أو تحديد أو تقريب، الفكرة أو الراي أو المفهوم، أو الرسالة التي يريد إيصالها إلى القارئ.

اليوناني والعربي الإسلامي، وبعضا منها من التاريخ العربي الحديث والمعاصرة. ونشير هنا إلى نماذج من الحجج ذات الطابع التاريخي.أما طريقة عرضنا لها فستكون بسرد الأطروحة، أو ملخصها[2]، ثم سرد الحجج والأمثلة التي برهن بها على صحة أطروحته.

الأطروحة 1: نلخصها فيما يلي (ضعف وتراجع حركة التحرر العربية المعاصرة) . الحجج: أما حجج الخطاب النقدي العروي لإثبات هذه الأطروحة فهي "لقد ضعفت هذه الحركة إن لم نقل مع البعض أنها انحرفت، والكل يعرف مراحل التدهور: 1967 هزيمة نظام، 1970 هزيمة حركة، 1973 هزيمة سياسية"[3].

الأطروحة 2: ملخصها (إن الليبرالي العربي يفهم الماركسية على نحو يخدم مصالحه وهو يجد في التأويلات المختلفة لها ما يبرر به موقفه) [4].

الحجة : يبرهن الخطاب المدروس على ذلك بأمثلة من التاريخ العربي المعاصر، "ليس هذا الذي نصفه الآن من باب الأوهام المستبعدة، بل هو أمر تحقق بالفعل مرارا في البلدان العربية :في مصر عشية 1952، في سوريا مباشرة قبيل 1958، ومؤخرا في المغرب بعد 1961 حيث استخدم تحليل ذو نكهة ماركسية لدحض السياسة التي كانت تنتهجها النقابات وبعض الجماعات اليسارية ونعتها بالتطرف والمخاطرة"[5].

الأطروحة 3: نصها "إن التحليل الطبقي، التابع للتحليل الاقتصادي

---

(2) في حالة تلخيص الأطروحة نضعها بين قوسين كبيرين (...) وعندما تكون نص نضعها في قوسين صغيرين "...".

(3) -العروي (عبد الله) : العرب والفكر التاريخي. ص11.

(4) نشير إلى الأطروحة والحجة برقم واحد إذا كانتا في نفس الصفحة تفاديا لكثرة تكرار المصدر نفسه في الهامش،وفي حالة ورود كل واحدة في صفحة مستقلة في المرجع نعطي الأطروحة رقما خاصا،ونعطي الحجج رقما خاصا كذلك في الهامش.

(5) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة (1995).ص172.

والتكنولوجي، هو أصعب مما يتصور عادة ولا ينتهي في الغالب إلى رأى قار أبدى".

الحجج :يبرهن الخطاب النقدي العروي على ذلك بأمثلة من التاريخ الأوروبي المعاصر، "مازال المؤرخون الماركسيون يبحثون في إخفاق ثورة 1848 في ألمانيا، وفي انكسار الكومونية الباريسية وفي انتصار البلاشفة في خريف 1917 (...) وفعلا أخفقت التجارب الثلاث المذكورة لأسباب أوسع وأعمق، طبعا، من التخلف الإيديولوجي، لكن عدم التسلح بالإيديولوجيا الملائمة كان أيضا من الأسباب التي أضعفت الحركة من جذورها"(6).

كانت هذه نماذج من الحجج ذات المضمون التاريخي مع ملاحظة أنه من الصعب الفصل التام والقاطع بين الحجج ذات المضمون التاريخي الصرف، والمضمون الثقافي الصرف، كذلك باقي الحجج، نظرا للتداخل والتشابك بين مضامينها، وربما لاحظ القارئ تداخل المضامين السياسية مع المضامين التاريخية في الحجج التي أوردناها على أنها حجج تاريخية.

ب ـ الحجج الثقافية :

اشتمل الخطاب النقدي العروي على كثير من الحجج ذات المضمون الثقافي، وهو ما يؤكد اهتمامه بالثقافة والمثقفين، وأهمية الدور الذي يعطيه لهم إذ تقع عليهم مسؤولية تغيير البنى الذهنية في المجتمع العربي، من بنى تقليدية إلى بني عصرية وهي الأساس لأي نهضة في نظره.

أطروحة 1: نصها "مازال أغلب المثقفين عندنا يميلون إلى السلفية أو الانتقائية".

الحجة، من التاريخ القديم، من الفكر اليوناني، : "والغريب عن

(6) العروي (عبد الله): العربي والفكر التاريخي.ص57.

هذين الاتجاهين يخدعان المثقف ويغريانه بنوع من الحرية الذاتية. يظن أنه يملك حرية الاختيار، وإنه قادر على أن ينتخب من إنتاج الغير أحسنه، وهذه الحرية شبيه بحرية الرواقيين، الذين كانوا يظنون أنهم إن حرروا القلب والذهن من تأثير الإنسان والكون جاز لهم ان يهملوا الأغلال التي تشد الأيدي وتقيد الأرجل"[7].

أطروحة 2: نلخصها فيما (يلجأ الثوري العربي إلى الماركسية لأن ظروف التأخر الفكري والاجتماعي والاقتصادي، ومتطلبات مجتمعه تفرض عليه ذلك) .، الحجة / أخذها الخطاب النقدي العروي من التاريخ الأوروبي المعاصر، وهذا نصها، " من يرجع إلى الكتب التي تصف بداية انتشار الماركسية في روسيا وأسبانيا وإيطاليا والبلقان... يرى توا أن الماركسية أول ما دخلت تلك البلاد اصطبغت بالصبغة التي تتكلم عنها. نشأت في روسيا وإيطاليا الحركة المستقبلية والشعر الحديث الشكلاني، كما ازدهرت في روسيا السوفيتية الدعاية الديمقراطية العمالية والفن البروليتاري والحب الحر، وفي أسبانيا اجتمعت الفوضوية بالرسم التجريدي والمسرح الشعري الحديث، وشاهدت البلاد اليوغسلافية توأمة الماركسية والسوريالية"[8].

أطروحة 3: نلخصها فيما يلي (انقسام المثقفين غير الأوروبيين إلى قسمين حسب المرجعية التي ينهل منها، ودرجة إتقانه لغة غير لغته الأصلية).

الحجة، أخذها الخطاب المدروس من تاريخ الصين الحديث ونصها، " ولنا في تاريخ الصين مثال على ذلك في علاقات (اليانغ - كي تشاو) بـ (هو - شيه) .يأخذ الأول من الثقافة الأوروبية عناصر مستقلة ويحاول أن يجد لكل عنصر مقابلا في الثقافة التقليدية، في حين أن الثاني يتصدى لمظاهر الثقافة الصينية ويحاكمها انطلاقا من معطيات الفكر الأوروبي. إن الفكر الثاني

(7) المصدر نفسه، ص206.

(8) المصدر نفسه، ص47.

أكثر تماسكا لأن مرجعه أمتن، لكن الأول أعمق تأثيرا لأنه يهيئ الأذهان لكي تتبنى قيما غريبة يعتبرها ضرورية لنهضة الصين"[9]، كما يشبه حال المثقفين غير الأوروبيين بحال المثقفين الروس، " عبر العالم غير الأوروبي تجد عند كل المثقفين السلفيين ما يشبه مذهب السلافيين الروس وعند كل الليبراليين ما يميز الروسي المغرب من فردانية وأنانية ومادية علموية وأخيرا من تمزق نفساني"[10].

أطروحة 4: نوجزها فيما يلي (إن الأزمة الثقافية التي يعيشها المثقف العربي ظاهرة طبيعية) .

الحجج، أخذها الخطاب المدروس من تاريخ الأوروبي الحديث، وهي تتضمن عدة أمثلة وهذا نصها، "بل إن الأزمة لا تدل في الغالب على انحطاط أمة ما بقدر ما تواكب نهضة تلك الأمة من كبوتها وركودها. لدينا أمثلة مشهورة في التاريخ الغربي : أ ـ الأزمة الرومانسية في ألمانيا في بداية القرن الماضي. ب ـ الأزمة الواقعية في روسيا في أواسط القرن التاسع عشر. ج ـ أزمة 1870 في فرنسا بعد هزيمتها أمام بروسيا. عندما نتكلم عن أزمة المثقف العربي، فإننا نتكلم عن واقع تاريخي عادي ومنتظر مادام العرب يعيشون نهضة منذ ما يقرب من قرن ونصف"[11].

أطروحة 5: نوجزها فيما يلي (عن مشكلة اللسان المقوعد التي يعاني منها العرب، ظاهرة اجتماعية ثقافية عانت ومازالت تعاني منها شعوب عدة).

الحجج، أخذها الخطاب المدروس من تاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر والتاريخ الهندي والصيني الحديث والمعاصر ونصها، "لنذكر الواقع اللغوي في روسيا القيصرية كما وصفه لنا بإطناب القصاصون الروس

---

(9) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص159.

(10) المصدر نفسه، ص164.

(11) المصدر نفسه، ص171.

..لنذكر حالة ايرلندا والهند بعد قرون من الحكم الإنكليزي.. لنذكر حالة كيبيك داخل الاتحاد الكندي.. لنذكر مواقف الحزب الشيوعي الصيني إزاء مشكلات اللغة والثقافة والكتابة الصينية..إن مجرد ذكر هذه الأمثلة، والقائمة الغير محدودة، يلفت انتباهنا إلى أن هناك مشكلا نظريا يمكن أن نطلق عليه اسم مشكل اللسان المقوعد داخل المجتمع المتغير"[12]. كانت هذه نماذج من الحجج ذات المضمون الثقافي التي استند عليها الخطاب النقدي العروي، في تبرير أطروحاته وإقناع قارئه.

ج ـ الحجج المعرفية المنهجية:

سبق وأن رأينا اهتمام الخطاب النقدي العروي بنقد المناهج التقليدية.

أطروحة 1: تبين اختلاف المنهج بين العرب والغرب ونصها، " لنلاحظ أن الغرب والفكر العربي يتبعان مسلكين متعارضين إذ يواجهان هذه القضية، قضية المنهج في علوم الإنسان"[13].

والحجة، نصها، "يفترض الغرب وحدة التاريخ البشري فيتظاهر بأنه يسعى إلى أن يطبق على الآخرين نفس المنهج الذي استخدمه، و لا يزال، لمعرفة ذاته، (...) وهكذا نراه ينطلق من الوحدة ليركن إلى التعدد أما المجتمع العربي فإنه يرفض أن تكون للمناهج الغربية قيمة مطلقة. فيدعي أنه وحده يستطيع أن يتعرف إلى ذاته بفضل حدس اختص به، ولكنه، لكي يعيد بناء ذاته، يستخدم مثلا يستأنس به، وهو مثل، مهما قيل عنه مأخوذ من الغرب"[14].

أطروحة 2: نلخصها (السني والمستشرق يفترضان المطابقة بين الفكر والواقع بين العقيدة والتاريخ) .

(12) المصدر نفسه، ض210.

(13) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995)، ص201.

(14) المصدر نفسه، ص201–202.

الحجة، نصها، "يختلف السني والمستشرق في كون الأول يقف عند الأصل، (متجاهلا أنه هو الذي يعيد تأويل ذلك الأصل في كل فترة من فترات التاريخ)، ويقف الثاني عند نهاية التاريخ، (متجاهلا انه هو الذي يوقف التطور بكيفية قسرية وتعسفية) كلاهما يرتكب إذن خطأ خاصا به، والاثنان يشتركان في خطا ثالث هو افتراض مطابقة الفكر للواقع أو العقيدة للتاريخ، إن السني المؤمن يفترض المطابقة والأنثروبولوجي يشيد عليها علمه الجديد، فلا أحد منهما يستطيع أن يبرهن عليها موضوعيا ويلزم بها المؤرخ "[15].

أطروحة 3: نوجزها فيما يلي : (الدوغمائية تقابل منطق الفقهاء) .

الحجة، نصها " إن ما يسمي بالدغمائية لا يختلف عن منطق الفقهاء عندنا الدين لا يعتبرون في اقيستهم تغيير الأحوال ويأخذون النص في صورته المادية تقريبا، غير عابئين بتحديده وتوقيفه في مفهوم مدقق ومن هنا تنشا مرونتهم المزيفة، لأن القياس يصبح استنتاجا صوريا داخل حقيقة غير قابلة للتغير أبدا "[16].

د ـ الحجج العلمية :

لا يخلو الخطاب النقدي العروي من بعض الحجج ذات المضامين العلمية، فقد أنتقد الأطروحة القائلة، إن اللغة مرآة للفكر تعكس نظرة الإنسان للكون والحياة، ووصف اللسانيات بأنها ميتافيزيقا خطيرة، لأنها تربط خصوصية العرب بمنطق محدود تاريخيا وقدم أطروحة معاكسة.

الأطروحة 1: نصها، " لذا نقول عن قواعد تنسيق اللسان تدل على تجربة تاريخية مرحلية، ولا تدل في شئ على نظرة - إلى - الكون تمثل أفق

(15) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ. ص184.

(16) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص161.

الفكر العربي، حاضرا ومستقبلا"[17].

الحجة، أخذها الخطاب النقدي العروي من الفكر الأوروبي المعاصر، نصها، "صحيح أننا نلاحظ أن المتكلمين بالفرنسي يستعملون منطقا عقلانيا تجريديا في حين أن الناطقين بالإنجليزي يميلون إلى منطق تصنيفي تجريبي. فوجد من الفرنسيين من قرر بقوة أن الفلسفة الديكارتية متضمنة في النحو الفرنسي. يكمن الخطأ هنا في التعميم. إن الصفة المذكورة تخص قسما من الناس فقط : الساسة والصحافيين والأدباء. لنلتفت إلى اللغات الاصطلاحية في اللغتين معا، تجد أصحاب الاختصاص الذين يستعملونها، يعتمدون منطق الرموز التي أسست عليها اختصاصاتهم. هل يتصور أحد إن الكيماوية الحية متأثرة بمنطق اللسان الفرنسي أو اللسان الإنجليزي، الواقع هو أن فرنسية أو إنجليزية البيولوجيين هي المتأثرة بمنطق رموز البيولوجيا"[18].

اشتمل الخطاب النقدي العروي على بعض الحجج، التي تتشابك فيها المضامين العلمية والسياسية التي توضح رأيه في علاقة العلم بالسياسية.

أطروحة 1: نصها "إن العلم في رأينا لا يستلزم الديمقراطية بقدر ما يستلزم حرية النقاش، أي التعددية والتسامح"[19].

وقد برهن على هذه الأطروحة بثلاث حجج:

حجة 1: سياسية، لاحظ الخطاب النقدي العروي أن النقدية والتسامح هما اللتان تدفعان العلم نحو النمو والتطور، "وهاتان خصلتان قد توجدا ضمن أنظمة تقليدية غير ديمقراطية، كما يشهد على ذلك تاريخ ألمانيا القيصرية واليابان الإمبراطوري"[20].

---

(17) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص222.
(18) المصدر نفسه، ص222.
(19) المصدر نفسه، ص127.
(20) المصدر نفسه، ص127.

حجة 2: علمية سياسية. سرد الخطاب المدروس قصة عالم من الاتحاد السوفيتي يدعي ليسانكو، "الواقع أنه رفض إجماع علماء البيولوجيا على أن الصفات المكتسبة لا تورث، (...) ثم ادعى أن تجاربه تثبت العكس، مما يساعد على تطوير الزراعة تطويرا سريعا. استهوت هذه النتيجة العملية المرتقبة المسؤولين السياسيين، فاعتمدوا آراءه وأعانوه على تنحية خصومه غير إن علماء الغرب، رأوا في نظرية ليسا نكو نكسة ورجوعا إلى مقالات لا مارك التي دحضتها التجربة منذ قرنين"[21]، وبعد سقوط خروتشوف جرّد ليسانكو من مناصبه الرسمية وأسدل الستار على آرائه الخاطئة.

حجة 3: ذات مضمون علمي اجتماعي سياسي، يدعم بها الخطاب النقدي العروي أطروحته حول علاقة العلم بالسياسية، ونصها، "إن مستوطني أمريكا الشمالية كانوا ناقمين على الكنيسة (...) عندما ظهرت نظرية داروين عارضوها في الحال باعتبارها مناقضة لنص الإنجيل الصحيح. حاولوا أولا منع تدريسها في المدارس واليوم بعد اخفاقاتهم المتوالية، أصبحوا يطالبون أمام المحاكم، أن يفرض على الأقل تدريس النص الإنجيلي مع النص الداروني لأن الثاني ليس أكثر احتمالا من الأول. يقول العلماء أنه لو تحقق ما يطالبون به لتعثر البحث في ميدان التاريخ الطبيعي، عن طريق إضعاف الثقة في نظرية أثبتت التجارب إلى حد الآن صحتها "[22].

حجة 4: حجة ذات مضامين سياسية علمية يعزز بها الخطاب النقدي العروي أطروحته، التي ترفض تلازم الديمقراطية وتقدم العلم، فهو بالرغم من معرفته باضطهاد الثورة الروسية للعلماء وعلمه بفرار عدد كبير منهم إلى أوروبا وأمريكا، ومعرفته بالمحاكم الشعبية التي ترأسها شبان جهلاء، لمحاكمة العلماء أيام الثورة الثقافية الصينية، وإجبارهم على الاعتراف بأخطاء

(21) المصدر نفسه، ص126.

(22) المصدر نفسه، ص125-126.

موهومة، وبالرغم من ملاحظته إن جل الثورات السياسية لا يعجبها تحفظ العلماء فتضطر إلى سجنهم أو قتلهم، وتعمل في نفس الوقت على تقوية الرجل قوي الإرادة محدود الأفق، بالرغم من ذلك يقدم الخطاب النقدي العروي حجة تاريخية معاكسة يبين فيها عدم وجود علاقة مباشرة بين العلم والحرية السياسية، ونصها، " لكن يسجل التاريخ أيضا عن رجال الثورة يستغلون العلماء لأهداف حربية مثلا. لقد قرب لازاركارنوا سنة 1793 عدد منهم واستطاع بذلك أن يخلق جيشا ثوريا قويا انتصر علي الجيوش الأوروبية المتحالفة. كما أننا نعلم أن البرنامج النووي الصيني لم يتضرر كثيرا بالقلاقل التي عرفتها الصين بين السنوات 1966 ـ 1973 "(23). بهذه الحجج برر الخطاب النقدي العروي أطروحته ولا نقول برهن، لأنه أتى بأمثلة تاريخية مضادة لا غير تثبت وجود نماذج من الحكم التقليدي تقدم فيها العلم، ولكن لا نستطيع أن نعد ذلك قاعدة صحيحة في كل الظروف، خاصة وإن الأمثلة المضادة التي جاء بها الخطاب المدروس، قامت من اجل خدمة أغراض حربية، هي في النهاية لخدمة الحكام أولا وأخيرا وليس من أجل خدمة الشعوب ورخائها.

هـ ـ الحجج السياسية:

وجدنا في الخطاب النقدي العروي عددا من الحجج ذات المضامين السياسية في إطار نقده للسياسة العربية، نورد نماذج منها:

لاحظ الخطاب النقدي العروي، تعلق الليبراليين العرب بالمظاهر، ونلخص:

الأطروحة 1: (أن تعلق الليبراليين العرب بالظواهر أدت إلى فواجع في الوطن العربي).

---

(23) المصدر نفسه، ص125.

الحجة / أخذها الخطاب المدروس من تاريخ المغرب العربي المعاصر، ونصها، "كما حصل مرارا في البلاد العربية وبخاصة في المغرب سنة 1965. اعتبر عدد من الشباب أن البرلمان لا يمثلهم بأمانة فنزلوا إلى الشارع محتجين هل دار في خلد الحكام إن البرلمان قد يكون بالفعل انتخب انتخابا غير نزيه؟ (...) وما يلفت النظر في حوادث 1965 هو أن سبب اندلاعها هو محاولة المس بحق الجميع في التعليم"[24].

أطروحة 2: نلخصها، (من أسباب ضعف الدولة العربية القومية النقص الإيديولوجي) .

الحجة 1، نصها، " اتضح لدى مشكل النقص الإيديولوجي بصفة أخرى عندما استخرجت العبرة من النظام الناصري وهو في آخر سنة من تجربة الوحدة. كانت (أزمة المثقفين) آنذاك على أشدها وكان الميدان الثقافي مرتعا للسلفين (القوميين) المجترين وكان زعماء اليسار يجهلون حتى الخطوط العريضة للفكر الماركسي بل حتى مقومات الفكر الغربي المعاصر ويعتمدون في تشخيصهم لمشكلات مصر والعالم العربي على معلومات هزيلة جدا عن تاريخ الاقتصاد، عن نظريات الاجتماع، عن الحركات الاجتماعية، بل حتى عن الجوانب الأساسية من التاريخ الإسلامي"[25].

حجة 2: وعزز الخطاب النقدي العروي حجته السابقة بأخرى هذا نصها، " ولا أدل على ذلك الضعف وضيق الأفق من (الميثاق) الذي كان زبدة تفكير النخبة المثقفة المتعاونة مع النظام الناصري"[26].

حجة 3: أكد الخطاب النقدي العروي أطروحته السابقة بحجة ثالثة هذا نصها، "ثم جاءت تجربة بن بلا في الجزائر فأكدت الاستنتاجات ذاتها رغم

(24) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة، (1995).ص68.

(25) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي، ص56.

(26) المصدر نفسه، ص56.

اختلاف الظروف وتفاوت المنجزات. استعمل بن بلا عدة مساعدين ومستشارين، عربا وغير عرب، وكان من الواضح أنه لم يهتم أدنى اهتمام ولم يقتنع أبدا بأرضيات القرارات التي عرضت عليه في ميدان التسيير الذاتي، والتنظيم النقابي والسياسة البترولية والسياسة الخارجية. لم يقبل المقترحات إلا على أساس النتائج الوقتية واستمالة الرأي العام في الداخل والخارج"[27]، وقد استنتج الخطاب النقدي العروي من حججه السابقة ما يلي، "كانت الظاهرة الأساسية في التجارب الثلاث السابقة العجز الإيديولوجي أو بكيفية أدق تخلف الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية العامة"[28].

ويقدم لنا الخطاب النقدي العروي أطروحة يوضح فيها منظوره لعلاقة الوحدة العربية باللغة العربية، بعبارة أخرى علاقة وحدة اللسان، بالوحدة السياسية.

الأطروحة 3: نصها، "إن استمرار اللسان المعرب لا يضمن مجال الاستمرار و النزوع إلى الوحدة".

الحجة، نصها، "تدل على ذلك تجارب مجتمعات غير عربية وأحداث السنوات الأخيرة في الوطن العربي نفسه، (...) لا يشك أحد أن الرصيد اللغوي المشترك كان الباعث على بزوغ وانتشار فكرة الوحدة، بدليل الرقعة الجغرافية التي ازدهرت فيها. لكن هذه العلاقة عفوية تماما، ليس فيها شيء ضروري. ألم نشاهد انبثاق حركة وحدوية ناجحة نسبيا في أفريقيا وأوروبا مع انعدام إرث لغوي مشترك ؟ ألم نر إخفاق توحيد جنوب أمريكا مع وجود لغة مشتركة حية ومتطورة؟ لا يكتب النجاح لأي حركة وحدوية، إذا لم تحقق مصلحة اقتصادية وإرادة سياسية"[29].

(27) المصدر نفسه، ص56.

(28) المصدر نفسه، ص56.

(29) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص226-2227.

و - الحجج الاجتماعية:

لاحظنا وجود بعض الحجج ذات الطابع الاجتماعي، أو المضامين الاجتماعية في الخطاب النقدي العروي، عندما جعل من المجتمع أو بعض ظواهره مقياسا، نعرض لنماذج منها.

الأطروحة 1: تبرز علاقة المجتمع بالعلم ونصها، "إن العلم القديم علم أفراد في حين أن العلم الحديث علم جماعات ومؤسسات، كل شئ يتغير تبعا لهذا الاختلاف".

الحجة، نصها، "العلم القديم يحمله فرد ويرثه فرد، يخدم فردا أو يشجعه ويموله فرد، لذا، مسيرته معرضة للتعثر والانقطاع وربما للاندثار والنسيان. أما العلم الحديث فيدعمه محيط مدني عريض، تخدمه جماعة، تموله وتطبقه جماعة كما ترثه وتنشره جماعة؟. وبقدر ما يتسع انتشاره بقدر ما ترتفع حظوظ استمراره ونموه"[30].

الأطروحة 2: "يربط كثير من الناس الحتمية بإمكانية التنبؤ، وهذا خطأ إذ الناس لا يهتمون بالتنبؤ إلا بقدر ما يكشف عن خرق السنن الطبيعية".

ويثبت الخطاب المدروس أطروحته هذه بثلاث حجج اجتماعية نوردها متتابعة كما وردت في النص الأتي، "ماذا يتمنى الفقير الجاهل؟ ان يرى نفسه في المستقبل وهو يعثر على كنز رغم بعد احتمال الأمر في الواقع. والملك الأشمط؟ أن ينجب ولدا رغم كبر سنه. والثائر الوحيد الأعزل؟ ان يفوز بالملك رغم العوارض والصعوبات. لو كان هؤلاء و أمثالهم يظنون أن المستقبل استمرار للحاضر، لما رغبوا في الاطلاع عليه مسبقا "[31].

(30) المصدر نفسه، ص139.

(31) المصدر نفسه، ص67.

ز ـ الحجج النفسية:

لا يخلو الخطاب النقدي العروي، وهو الذي تستهويه المقارنة من بعض الحجج النفسية، التي تظهر الجوانب النفسية التي تمكن وراء بعض الآراء والظواهر الفكرية ونورد نماذج منها.

الأطروحة 1: نصها "ومرة أخرى تتحقق قاعدة تكاد أن تكون مطرودة في التاريخ، ألا وهي، إن ما من أمة تجاوزت فترة تحول تاريخي عنيف إلا ونظرت بإشفاق ومقت إلى الأمم الأخرى التي تقتفي أثرها، ناسية ما ذاقت من آلام وما أدت من ثمن باهظ ".

وحججه : لإثبات ذلك هذا نصها، "فهذه بريطانيا، بعد أن فعلت ما فعلت في ثورتها أواسط القرن 17م، تنعى علي فرنسا إعدام ملكها وتنظيمها الإرهاب أواخر القرن 18. وهذه بدورها فرنسا تندهش لانتشار الحركة الرومانسية الألمانية ولا عقلانيتها العمياء. وهذه أوروبا الغربية جمعاء تستشيط غيظا أمام قيام ثورة 1917. وهذه روسيا تغضب لثورة الصين الثقافية "[32]، يمكن وراء المواقف الواردة في الحجة السابقة عوامل نفسية شبيهه بالعوامل النفسية الكامنة وراء أحكام المستشرقين على العرب، التي ترد في الحجة التالية لتأكيد نفس الأطروحة، وهذا نصها، " يتساءل أولئك المستشرقون : (لماذا يلزم العرب كل هذا الوقت لكي يتصالحوا مع العصر؟ وكان الأولى أن يطرحوا على أنفسهم السؤال التالي : " كيف تمت نفس المصالحة في الغرب؟) كم من حروب و ثورات، من حالات انتحار وفشل وضياع قبل أن يصل الغرب إلى ما ينعم به اليوم من توازن وتكافؤ؟ "[33].

أطروحة 2: نصها " نعتقد إن لعنة تلاحقنا"، وأكد الخطاب النقدي العروي إن هذا الشعور النفسي عند العرب تجد له نظائر لدي الشعوب

---

(32) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة،(1995).ص149.

(33) المصدر نفسه، ص149.

الأخرى، " لكن أو لم يعتقد قبلنا التتار والجرمان والكلتيون و السلافيون أنهم أيضاً ملعونون تعرضوا هم أنفسهم للسخرية والأزدراء وكان نطاق الحضارة آنذاك يستبعدهم هم لا نحن، اتهمت أصولهم، وأجناسهم، عقائدهم، أمزجتهم. ثم جاء يوم دخلوا فيه تحت دائرة النور، وهاهم اليوم يعاملوننا بنفس الازدراء الذي تعرضوا له في الماضي القريب. وحتى الآن ونفسنا تختمر في سيل من المرارة ينبغي أن لا ننسى إن لنا اخوة في القارة التي تسمى أوروبا يغصون بنفس المرارة "[34].

أطروحة 3: نصها، "يتصور الكتاب العرب المعاصرين دولة المدينة كنظام مثالي (...) باختصار نظام ديمقراطي محرر من كل ظاهرة يمكن أن تجرح معتقداتنا الراهنة" ويرى الخطاب النقدي العروي أن هذا التصور والشعور لدى الكتاب العرب أمر عادي، حججه، تبدأ بتساؤل، " لكن هل العرب وحدهم على هذه الحالة ؟ هل يمثلون الاستثناء في هذا الباب ؟ ماذا عن زعماء الثورة الفرنسية الذين تمثلوا ديمقراطية أثينا وروما محررة من كل رق ومن كل نزعة إلى التوسع ؟ أو لم يسترشد ثوار 1917 بأعمال وأقوال روبسبير وسان جوست التي هي اقرب إلى التوهم الرومانسي منها إلى الواقع التاريخي ؟ وأي مؤرخ، يهتم جديا بفهم الدوافع الخفية للتطور الاجتماعي، يستطيع أن ينكر الدور الفعال لمثل هذه التمثلات؟ وهذا بالضبط ما ينكر على المجتمع العربي الذي يجتاز اكبر تحول في تاريخه الطويل "[35].

لقد عرضنا لنماذج من الحجج التي وردت في الخطاب النقدي العروي، وحافظنا على إيراد الحجج كما جاءت في الخطاب، ونعرض فيما يلي لنوع آخر من الوسائل التي استخدمها الخطاب النقدي العروي في بنائه وإقناع قارئه.

---

(34) المصدر نفسه، ص83.

(35) المصدر نفسه، ص129.

ح - حجج بالأمثلة:

يمتلئ الخطاب النقدي العروي بالأمثلة التي أوردها سواء للقياس عليها، أو لتوضيح بعض القضايا لقارئه، وقد اختلفت هذه الأمثلة من حيت الهدف، الذي رمى إليه الخطاب المدروس في استخدامه لها، وقد صنفناها إلى: أمثلة تفيد التماثل، وثانية لإظهار التشابه، وثالثة لإبراز التوافق، ورابعة تبين التباعد والاختلاف. وسنورد نماذج من كل نوع.

1 ـ أمثلة تفيد التماثل:

مثال 1: لإظهار تماثل الفئات في المجتمعات المختلفة التي تقوم بعملية النقد، "يأتي النقد، داخل المجتمع العربي، من أولئك الذين يتحسرون على ضياع الذات وفراغ تاريخ مكبوت، فيتعزون على العمل الدؤوب النافع بالنواح والأنين، كالمسلوخ من جلده، تحت تصفيقات بعض الغربيين المرهفي الحساسية. ويأتي النقد كذلك من ناحية الغرب، من بعض التقدميين عشاق الغرابة الذين رفعوا راية حق المخالفة. بالأمس ود هؤلاء لو تنتصر الحضارة الغربية انتصارا ساحقا فوريا وهاهم اليوم يأخذون عليها إنها تصر على البقاء. إنهم بمثابة غوغاء روما القديمة الذين كانوا أثناء ألعاب السرك يلزمون المتنافسين بالذهاب حتى النهاية، أي الموت للمغلوب"[36].

مثال 2: نموذج أخر عن الأمثلة التي تفيد التماثل، يبرز التماثل بين ثلاث مؤرخين ثوقيديدس، وفولتير وابن خلدون، فقد لاحظ الخطاب النقدي العروي أن المؤرخين الثلاثة أتوا في نهاية دورة تاريخية، وإن كل واحد منهم وجد أمامه رواية تاريخية متكاملة لا سبيل لتغيرها من الداخل، مما جعل كل واحد منهم يستعين بمنطق آخر غير منطق الشهادات، "علينا أن نقارن بين ما كتب هؤلاء المؤلفون حول العهود السابقة على زمانهم وبين ما سطروا حول ما شهدوه هم، فنلاحظ أنهم طبقوا علم الحضارة في المقام الأول فقط

(36) المصدر نفسه، ص86.

لغربلة الرواية الموروثة. أما عندما وصف ثوقيديدس حروب أثينا واسبارطة، وابن خلدون سياسة بني مرين وفولتير حملات لويس الخامس عشر، فإنهم اعتمدوا على الشهادة وصوروا مواقف درامية تكشف عن نباهة بعض الملوك والوزراء والقواد وغباوة البعض الآخر، أي أنهم استعملوا تماما منهج من سبقهم من المؤرخين. لذا، نقول أنهم جددوا، كل واحد على قدر ما سمحت به ظروف زمانه، فكرة التاريخ، دون أن يستطيعوا كسر وتفجير بنية السرد التاريخي"[37].

مثال 3: يفيد تماثل تفسيرات المؤرخين عندما يكون المنهج واحد، خاصة الأنماط التعليمية التقليدية، وجاء في الخطاب النقدي العروي "يطرح دافيد لويز السؤال التالي: لماذا أخفق البرتغال عندما حاول الاستيلاء على المغرب الأقصى؟يطرح فارنداد بروديل نفس السؤال بالنسبة لأسبانيا ومحاولة استيلائها على المغرب الأوسط. يجيب الاثنان إن السبب هو أن كلا الدولتين واجهت اختيار صعبا: إما احتلال البلاد بكاملها وهو مالم تكن تستطيع تحمله نظرا للتكاليف المالية و البشرية الباهظة، وأما احتلال قسم فقط يصبح في الحين معرضا لهجمات متوالية مما دفع في النهاية إلى الجلاء التام، هذا التعليل قد يكون صحيح أو لا يكون. إنما المحقق هو أنه مستوحي من التجربة التي عاشتها فرنسا في الجزائر بين 1830 ـ 1840".

مثال 4: يفيد التماثل، هدفه الكشف عن تماثل المحاسبي وهيجل في بعض الجوانب ونصه، " كتاب الرعاية مثل على استعمال المنطق الجدلي للكشف عن خبايا النفس وبقدر ما نقول إن المحاسبي جدلي التفكير بقدر ما نستطيع أن نؤكد أن هيجل صوفي النزعة، وهذه المماثلة البارزة هي التي نحقق فيها هنا"[38].

---

(37) العروى (عبدا لله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص15-16.

(38) العروي(عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة،(1995).ص194.

2 ـ أمثلة تفيد التوافق :

وردت في الخطاب النقدي العروي نماذج كثيرة من الأمثلة التي تفيد التوافق نورد نماذج منها، لقد عقد مقارنة بين ابن خلدون وماكيافلى، وقد صرح بأن الهدف منها هو إظهار توافق أفكارهما بالرغم من أنهما عاشا في حضارتين مختلفتين، وكشف عن أسباب التوافق في النص الأتي، " أعتقد أن الصلة تكمن في تواجد ثلاثة عوامل : تجربة في الحياة متشابهة - ظروف تاريخية واجتماعية متقاربة - موقف معرفي واحد"[39]، ونورد مثالا من تلك المقارنات، تظهر التوافق بين تطور حياة ماكيافلى وابن خلدون. هذا نصه، "عندما اقتنع ما كيا فلى ان دوره السياسي قد انتهى انحاز إلى ضيعة بعيدة عن المدينة وتعاطى دراسة تاريخ روما لكي يستخرج منه دروسا في فن السياسة وعلم كتابة التاريخ، فألف الأمير وتاريخ فلورنسا. كما ودع ابن خلدون السياسة في الثالثة والأربعين من عمره ووهب ما تبقى من حياته لدراسة وتأليف التاريخ. وهكذا اتبعت حياة الرجلين نسقا واحدا من السياسة إلى دراسة التاريخ، ومن التاريخ إلى تشيد علم جديد يبحث في أعمال بني البشر"[40]، وقد استخلص الخطاب النقدي العروي من المقارنات التي عقدها بين ابن خلدون وماكيافلى، أن كلاهما درس واقعة دراسة عقلية.

3 ـ أمثلة تظهر التباعد:

نبقى في إطار مقارنة الخطاب النقدي العروي بين ماكيافلى وابن خلدون، ونأتي بمثال لا لإظهار التوافق، بل لإظهار التباعد والاختلاف، اختلافا، يرده الخطاب المدروس إلى تعارض ثقافة المؤرخين، حيث عقد مقارنة أبرز فيها مواطن الاختلاف.

(39) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص57.

(40) المصدر نفسه، ص59.

مثال 1: نصه "جاء ابن خلدون في نهاية حقبة من التاريخ الإسلامي، وفحصها بعد أن صارت قطعة هامدة لم يعد في إمكان أي أحدا أن يغير منها شيئا، لا عجب إذا وجدها خاضعة تمام الخضوع لأحكام الطبيعة ورأى فيها نهاية محتومة لقوة طبيعية تظهر فتنمو ثم تنقرض، استخرج من هذا التشريح مقاييس لتمحيص الأخبار المروية عن تلك الحقبة ولم يهدف إلى أي نفع أخر، ندخل مع صحبة ماكيافلى عالما مغايرا لعالم ابن خلدون، عالم الحركة و البحث والهمة والشهوة"[41].

مثال 2: يكشف عن علاقة الانفصال، وانقسام العالم إلى قسمين، "إن العالم منقسم حقا شطرين : لا بين الماضي والمستقبل، بين العبودية والحرية، بين الجور والعدالة، بل، بكل بساطة، بين القوي والضعيف، الابن الشرعي واللقيط المهجور.فالدولة القومية صممت العزم على إرغام أب الجميع على الاعتراف بكل أبنائه، صممت أن تجعل منا، بالهيئة والهندام، بالفكر والسلوك، بالروح والجسم، نظراء لأبناء المحظوظين، فيعجز الرب نفسه عن فرز هؤلاء عن أولئك"[42].

مثال 3: يبرز التباعد والفرق بين برنامج التصنيع في الدول العربية والدول الآسيوية، نصه، "هذه نقطة مهمة عند الحكم على ما يجري حاليا في بعض البلدان العربية ومقارنته مع ما يجري في البلاد الآسيوية المصنعة حديثا. التصنيع في آسيا حقيقي، عام وعميق، فلا نجد هناك دعوة محمومة إلى الأصالة الثقافية. أما التصنيع في البلاد العربية وفي إيران فهو قطاعي ومهلهل، ولهذا السبب بالذات يلاقي صعوبات، لأنه وليد التأثير الغربي وتبدو سلبيته أكثر من إيجابيته"[43].

(41) المصدر نفسه، ص68.

(42) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص75.

(43) المصدر نفسه، (هامش)، ص92.

أمثلة تفيد التشابه:

عثرنا في الخطاب النقدي العروي على عدد من الأمثلة كان الهدف منها إبراز التقارب بين شيئين، أثناء عملية المقارنة ونورد منها نماذج.

مثال 1: يظهر التشابه بين الاستعمار الإنجليزي في مصر وبين الاستعمار الفرنسي في المغرب ونصه " لكي نصف دولة الاستعمار وصفا كاملا في المشرق والمغرب ينبغي لنا ان نضع جنب لوى ماسينيون المارشال ليوطي، وجنب مارغوليوت اللورد كرومر، وكون الباحث المستشرق كان يحكم حكما سلبيا على أعمال الحاكم يدل على إن ثنائية المنطق ملازمة لكل أطوار المجتمع العربي المعاصر"[44].

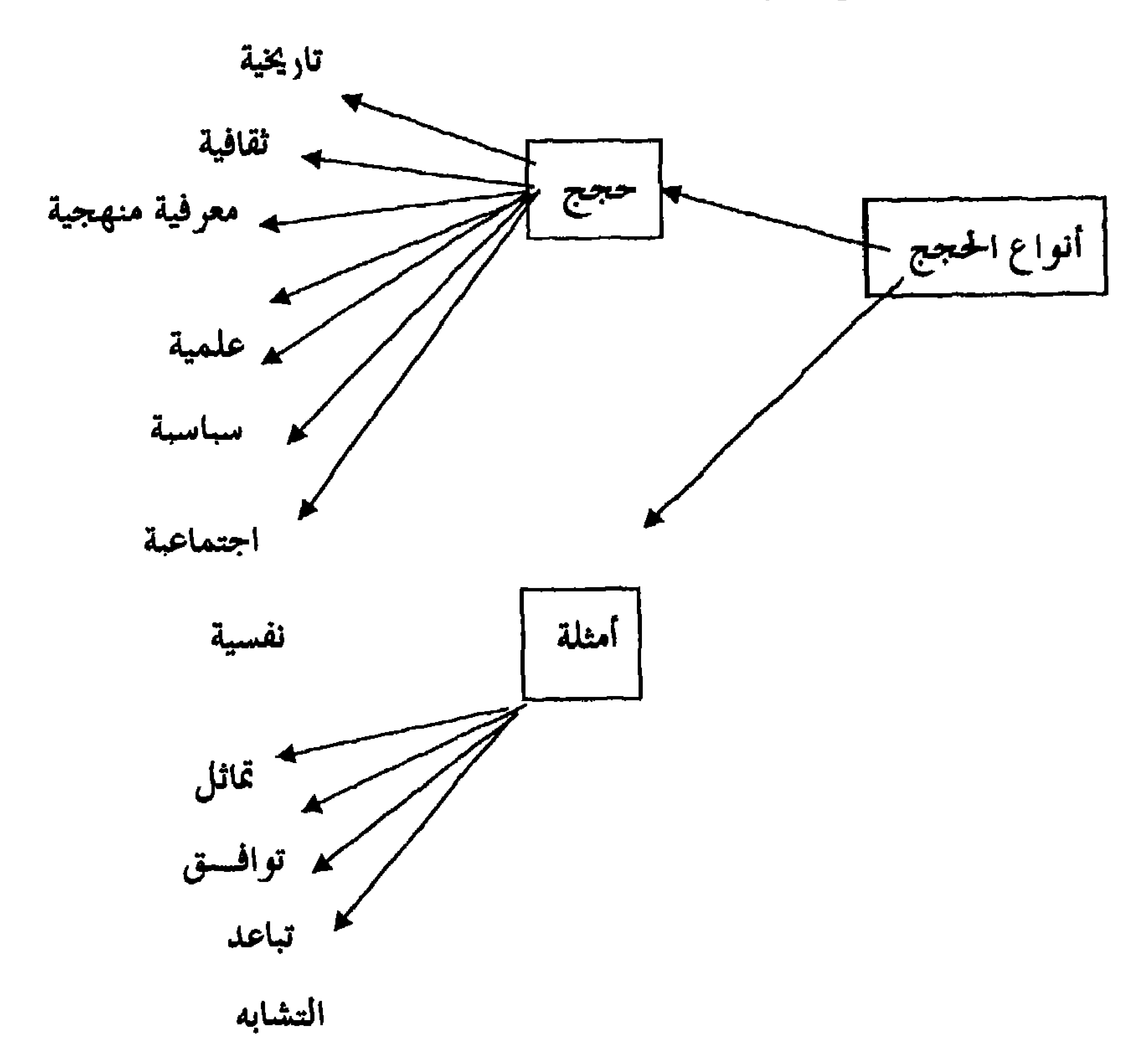
لقد لاحظنا من خلال تتبعنا مسار البرهنة في الخطاب النقدي العروي - لا نقول رصدناها رصدا إحصائيا تاما - إن أسلوب المقارنة كان الأساس، أو العمود الفقري في بنائه، مقارنات تنوعت أتت في شكل قياس جزء على جزء، او قياس جزء على عدة أجزاء، أي سيطرة آلية القياس عليه أي المنهج التراثي، وبذلك لم يتمكن الخطاب النقدي العروي من تجاوز المنهج التقليدي التراثي الذي مثل أهم أهدافه أي القطيعة مع التراث على مستوى الذهنيات.

كما لاحظنا وعي الخطاب النقدي العروي بأسلوب المقارنة الذي استخدمه في صياغة بنائه، وجاء فيه انه لا يرى غير المقارنة منهجا، "إني لم اعتمد على تجربة واحدة، بل قارنت بين تجارب مجتمعات متغايرة ثقافيا واجتماعيا وسياسيا واستخلصت ما يجمع بينها من سمات فلا أتصور منهجا غير هذ "[45]، أما ما مدى جدوى هذا النهج، فقد رأينا نقد الخطاب النقدي الجابري لآلية القياس إضافة إلى أن أي أسلوب أو منهج لا يكون صالحا

(44) المصدر نفسه، ص160.

(45) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص143-144.

ترسيمة رقم (8)
توضح حجج الخطاب النقدي العروي من زاوية المضمون



لدراسة كل الموضوعات، قد يكون المنهج منتجا في دراسة موضوع معين، ولا يكون كذلك في دراسة موضوع آخر، انطلاقا من أن الموضوع يشارك في تحديد المنهج الذي يقرأ به.

ثانياً: الحقول المرجعية :

نبدأ بتحديد ماذا نعنى بالحقول المرجعية ؟ الحقول المرجعية هي المراجع التي اخذ منها الخطاب المعنى بالدراسة نصا أو فكرة أو رأيا، أو

استند إليها في تدعيم فكرة أو رأى، و أحال القاري إليها بالإشارة في الهوامش أوفى قائمة المراجع العامة.وبما إن الخطاب المدروس نقدي، فإننا لا ننظر إلى جميع المراجع المدونة في الهوامش كحقول مرجعية، إذ نستثني المراجع التي وردت منها وكانت موضع نقد، لذلك حصرنا مفهوم الحقول المرجعية في نطاق ضيق، لان ليس من أهدافنا دراستها - في الخطاب المدروس - في حد ذاتها، والبحث عن أصولها، ومدى صحتها وإنما دراستنا لها تأتي من أجل تدعيم قراءتنا للخطاب، والوقوف ولو بشكل مبسط، وعام على المنابع، التي نهل منها الخطاب، فكانت الأساس في تكوينه وبنائه وتطوره.

يمكن تصنيف المراجع التي أحال إليها الخطاب النقدي العروي عدة تصنيفات، فإذا صنفناها حسب نوع المؤلف نجد موسوعات(46)، وكتبا، ومجلات(47)، وصحفا(48).

لقد نهل الخطاب النقدي العروي من كتب تختلف تخصصاتها فلسفية واجتماعية، وتاريخية، وعلمية، وأدبية (قصص وروايات وشعر)، كما استفاد من دوريات عربية وأجنبية، وكان متابعا للمقالات الصحفية.

ويمكن تصنيف مراجع الخطاب النقدي العروي حسب الحقول الثقافية إلى مراجع عربية وفرنسية وإنجليزية.

ومن منظور تاريخي يمكن تقسيم الحقول المرجعية في الخطاب النقدي العروي زمانيا، إلى مراجع قديمة تعود إلى ما قبل السادس عشر، ومراجع حديثة ومعاصرة عربية وغربية. وعلى مستوى التحليل والنقد يمكن تصنيف الحقول المرجعية في الخطاب المدروس إلى مراجع اعتمد عليها في التحليل

(46) نذكر من الموسوعات : الموسوعة الإسلامية بالفرنسية.

(47) نذكر مجلات : المجلة التاريخية بالفرنسية، و مجلة دراسات عربية، و مجلة أقلام.

(48) نذكر من الصحف : صحيفة العلم.

والنقد الإيديولوجي، والثقافي، والتاريخي، والسياسي.

يلاحظ في مستوى التحليل الإيديولوجي في الخطاب النقدي العروي غياب التراث اليوناني الفلسفي، فلا نجد إحالات في الهوامش إلى كتب أفلاطون، وار سطو، أو غيرهم من فلاسفة اليونان، والمدارس اليونانية، وإن كان هذا لا ينفى حضورهم بشكل ما في الخطاب المدروس، إذ يذكر فكرة ما عن ارسطو، وأحيانا أفلاطون، ولكن دون الإحالة إلى مرجع محدد، بعبارة أخرى، يستخدم ما هو شائع ومتداول من أفكارهما من قبل المثقفين العرب.

ونلاحظ غياب التراث الفلسفي الإسلامي، وهذا يؤكد قطيعته مع هذا النوع من التراث العربي الإسلامي.

ونجد حضورا مكثفا لعصر التنوير في الخطاب النقدي العروي إذ أحال قارئه إلى مؤلفات مفكري هذا العصر، مثل كتاب (العقد الاجتماعي) لروسو، و (روح القوانين) لمنتسيكو، ودعا إلى ضرورة دراسة عصر الأنوار كنسق متكامل، " يأتي وقت ندرك فيه أن فلسفة التنوير تمثل نسقا فكريا يحاكم نظاما معينا أينما وجد وتصرفا معينا أينما شوهد، وان أوروبا لم تكن مملكة يحكمها البابا والقس وحدهما بل كان يحكمها كذلك الإمبراطور وخادمه النبيل الإقطاعي "[49].

ونلا حظ في الخطاب النقدي العروي حضور الفلسفة الغربية الحديثة، فقد أحال القاري إلى عدد من المؤلفات مثل كتاب (خطاب إلى الأمة الألمانية) لفخته، و (فلسفة التاريخ) لهيجل، و (الأعمال الكاملة) لماركس، و (رسائل إلى فرانز) لإنجلز، كما وجدنا في مراجع الخطاب المدروس كذلك مؤلفات تنتمي إلى الفكر الأوروبي المعاصر، " واليوم تقدم لنا

(49) العروي (عبد الله): الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995).ص43.

كتابات لوكاكش وغرا مشي احسن وسيلة لوصف وتقييم ماركسية العالم الثالث، الصريحة أو الخفية ؛ ماركسية تبدو محلية، منزوية، لماركسي الغرب، وليست في الواقع إلا احتجاجا غير مباشر على الخطر الذي يتهدد الإنسانية والذي يكمن في انحلال النظام الفكري لماركس تحت شعـــار (العلم) "[50]، ويذكر الخطاب المدروس من كتب لوكاتش (انهيار العقل)، كما أحال القارئ إلى عدد من المراجع الأخرى نذكر منها (نشوء الفكر التاريخي عند اليونان) لفرانسوا شاتلة، و (فلسفة عصر الأنوار) لارنست كاسيرر، و (من أجل ماركس) و (لنقرأ رأس المال) لألتوسير، إلى جانب اطلاعه على الماركسية، وتمثله لأشكالها العقدية (الستالينة) و (التروتسكية)، والانسية، والعلمية، هذا بالإضافة إلى رجوعه إلى مفهوم التاريخانية عند " كروتشه، كولينجوود، ومارو "[51]، مع ملاحظة عدم إحالة الخطاب النقدي العروي القارئ إلى مراجع معينة لهم.

أما المراجع التي أنتجت منذ عصر النهضة العربية فيوجد في الخطاب النقدي العروي عددا لا بأس به من الإحالات إلى بعض مؤلفات الباحثين العرب، نذكر منها : (طبائع الاستبداد) للكواكبي، و (الإسلام وأصول الحكم)، لعلي عبد الرزاق، و (علي وبنوه)، لطـه حسين، و (الأخلاق عند الغزالي) لزكي مبارك، وعددا من مؤلفات سلامة موسى منها، (التثقيف الذاتي)، ومؤلف عباس محمود العقاد عن (محمد عبده)، كما احال الخطاب المدروس القارئ إلى كتاب (نحو مجتمع جديد) للمهدي بن بركة، وكتاب حسن النجار (لطفي السيد أستاذ الجيل)، وكتـاب (مواطنون لا رعايا)، لخالد محمد خالد، ودراسة محمود العالم لكتاب طه حسين (في الثقافة المصرية)، كما أخذ الخطاب النقدي العروي شواهد من كتاب (سبيل

(50) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي.ص202.

(51) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص16.

البعث) لمشيل عفلق، وكتاب (النقد الذاتي) لعلال الفاسي، و (مناهج التأويل) لحسن حنفي، ومؤلفات محسن مهدي ومنها مقال (حول ابن النفيس) و (ابن خلدون وفلسفته التاريخية)، وكتاب أنور عبد الملك (الأيديولوجية والانبعاث القومي)، ويؤكد حضور المراجع التي تنتمي إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر، ما ذهب إليه الخطاب النقدي العروي بأن نقده للفكر العربي الحديث و المعاصر ينصب على المنهج، ولا يشمل المادة المعرفية التي أخذ منها واستند إليها.

أما بالنسبة لحضور المنطق كحقل مرجعي في الخطاب النقدي العروي، نلاحظ غياب المنطق الارسطي، لأنه في نظره جمد الفكر الإنساني مدة طويلة من الزمن في قوالب صورية[52]. كما أهمل المحاولات المنطقية في التراث العربي وهذا يؤكد قطيعته معها، ونلاحظ اعتماده على كتب منطقية حديثة ومعاصرة، وكان من أهمها كتاب (منطق ووجود) لجان هيبوليت و (المنطق الجدلي) لسارتر، و (منطق الاكتشافي العلمي) لبوبر.

ولا يخلو الخطاب النقدي العروي من بعض الكتب التي يمكن أن نصنفها ضمن الكتب العلمية، مثل كتاب (الصدفة والضرورة) لفرانسوا جاكوب، وكتاب (مظاهر التفسير العلمي) لكارل هاميل، وسلسلة (العلم والحضارة في الصين) جوزيف بندهام.

كما وجدنا ضمن مراجع الخطاب النقدي العروي مراجع ذات بعد اقتصادي مثل كتاب (العقلانية في الاقتصاد) ، وكتاب (مراحل النمو الاقتصادي) لولت هويتمن.

واعتمد الخطاب النقدي العروي في تحليله ونقده للثقافة العربية على

---

(52) انتقد الخطاب النقدي العروي المنطق الارسطي في مؤلفه (مفهوم العقل)الصادر عام (1996).

مراجع غربية معاصرة، وكان منها كتاب (أنماط الثقافة) لبنيديكت، وكتاب (ثقافتان) لتشارد لزسنو، ومؤلف غولدمان (حول اجتماعيات الأدب) .

وقد لاحظنا معايشة الخطاب النقدي العروي للإشكاليات التي تشغل الساحة الثقافية العربية، كملامسته لواقع التخلف العربي في البلاد العربية، الذي دفعه إلى رفض الثقافة التقليدية العربية، ورفض هذا لا ينفي إلمامه واطلاعه على بعض كتب التراث مثل كتاب (أدب الكاتب) لأبن قتيبة، و (رسالة التوابع والزوابع) لابن عامر بن شهيد، وكتاب (الصحابي) لإبن فارس و (نهج البلاغة) للإمام علي، وكتاب (شرح نهج البلاغة) لابن أبي الحديد، وكتاب (الرعاية) للمحاسبي، و (سلوة النفوس) لمحمد بن جعفر الكتاني، وكتاب (المدهش) لعبد الحفيظ الفاسي، ومؤلفات مختار السوسي (مقدمة الترياق المداوي) ، وكتاب (الحصون المحمدية) لحسن الجسر، والمراجع التراثية التي حاولنا حصرها، لا تشكل نسبة كبيرة إذا ما قارناها بالمراجع الأجنبية التي اعتمد عليها في تكوينه وبناء أفكاره وآرائه.

أما الحقول المرجعية التي ارتكز عليها الخطاب النقدي العروي في تحليله ونقده السياسي، فنلاحظ حضور الفكر الغربي الحديث والمعاصر ممثل في الكتب الآتية : كتاب (الأمير) لماكيافلى وتمثله لأعماله الكاملة، ومؤلف كلودلوفر (عمل ما كيا فلى)، وكتاب دنيال غيران (نزاع الطبقات أثناء الجمهورية الفرنسية)، وكتاب جون كاوتسكي (التغير السياسي في البلاد النامية) ومؤلف آدم أولاهم (الثورة الناقصة)، بالإضافة إلى المؤلف ألمون و.ب. باول (السياسات المقارنة) .

ونلاحظ غياب الفكر السياسي اليوناني كحقل مرجعي في الخطاب النقدي العروي، كما غيب الكتابات السياسية في التراث العربي، ما عدا كتاب (السياسة الشرعية) لابن تيمية.

أما بالنسبة للمؤلفات التي أنتجت في الفكر السياسي العربي الحديث

والمعاصر، فإن إحالات الخطاب النقدي العروي إليها لا تتجاوز المؤلفات الآتية : كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرازق، وكتاب (البعد التكنولوجي للوحدة العربية) لانطوان زحلان، و (ميثاق الجمهورية العربية المتحدة) .

واعتمد الخطاب النقدي العروي في تحليله ونقده التاريخي على حقول مرجعية متعددة، كان منها ما ينتمي إلى التراث اليوناني والعربي، كما جاء في مقارنته أعمال (ابن خلدون) بأعمال المؤرخ اليوناني (ثوقيديدس)، لكن دون ان يحيل القارئ إلى مؤلفات محددة لهم.

ويلاحظ كذلك حضور الفكر التاريخي الأوروبي الحديث والمعاصر، عند استحضاره أفكار (فوليتر) ومقاربتها بأفكار (ابن خلدون)، كما ذكر فيكو وهردر، ورواد الاتجاه التاريخاني (كروتشه، وكولينجوود، مارو)، كما أشار إلى رواد المدرسة النقدية الألمانية (ركروت، دروسون، ديلثاي) ، لكنه لم يحل القارئ إلى مراجع محددة، إن قلة إحالة الخطاب النقدي العروي قارئه إلى مراجع معينة تبرز كخاصية أو سمة تطبعه، على الأقل في حدود الكتب المكونة للعينة التي اخترناها لدراستنا.

أما المراجع التاريخية العربية التي أحال الخطاب النقدي العروي القارئ إليها، فهي كتاب (الاستقصاء) لأحمد الناصري، وكتاب (فاس في سبع قصص) لأحمد البناني وهي كتب خصت تاريخ المغرب بالدرس، كما أحال القارئ إلى بعض الكتب في التاريخ العربي مثل كتاب (العرب والملاحة في المحيط الهندي) لجورج حوراني، وكتاب صالح العلي (عن التنظيمات الاجتماعية في البصرة أثناء القرن 1 هـ)، مع الملاحظة إن الخطاب المدروس قد انتقد بعض المراجع في بعض الجوانب، مثل المرجع الخير، الذي انتقده، واستفاد منه كحقل مرجعي كذلك.

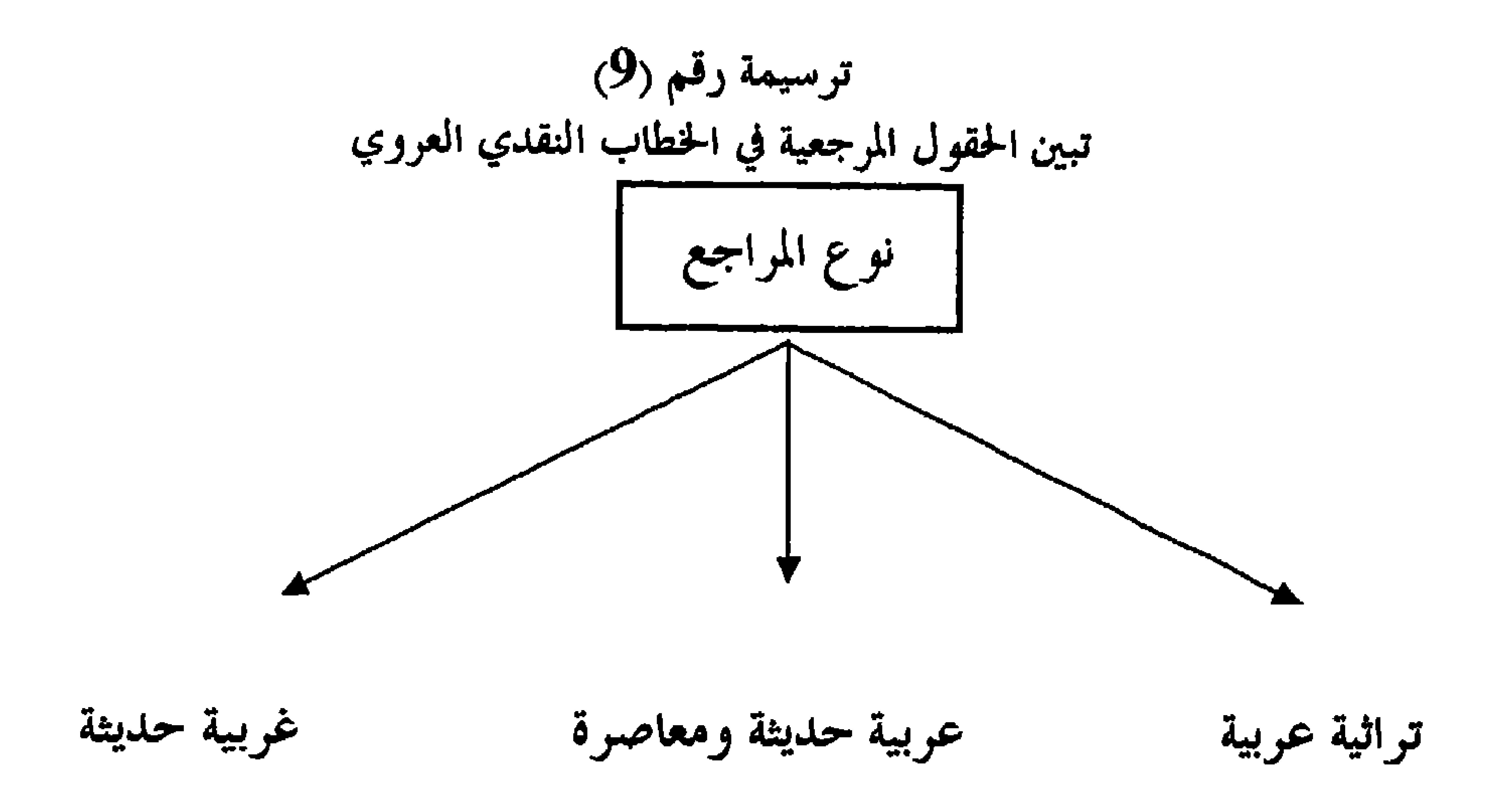
نلاحظ الحضور المكثف لكتابات المستشرقين، فقد شكلت حقلا

مرجعيا خصبا في الخطاب النقدي العروي، خاصة في مجال التحليل والنقد التاريخي، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، كتاب (المغرب في طور الامتحان) لجان لاكوتو، وكتاب (الإسلام في عهد السطوة) لوريس لومبار، وكتاب (عرب و بربر) لارنست جلنر، وكتاب (المغرب الأقصى في التاريخ القديم) لكار كوبينو، و (شمال أفريقيا) لأندريه جوليان، (الأندلس وأفريقيا) لهنري بتراس، (دراسات في حضارة الإسلام) لهاملتن جيب، ويبرز الحضور الكبير للمستشرقين في الخطاب المدروس من خلال ذكره لعدد كبير من أسماء المؤلفين دون الإشارة إلى مؤلفاتهم، كما أطلع الخطاب النقدي العروي على عدد من الدراسات الإستشراقية، ومن هذه الدراسات كتاب (محمد في مكة) لمونتغري، ومؤلف جوزيف شاخت (تاريخ الفقه الإسلامي) ، ومؤلف روبين ليفي (بنية الإسلام الاجتماعية)، وكتاب (محاضرات عن المؤرخين العرب) .

استند الخطاب النقدي العروي على بعض الدراسات الإستشراقية، في اللغة والأدب العربيين، ونذكر منها، كتاب (المطول في اللغة العربية) لهنري فلايش، وكتاب (تاريخ الأدب العربي) لرجيس بلاشير.

لاحظنا كثرة المراجع العربية الحديثة والمعاصرة التي اعتمد عليها الخطاب النقدي العروي، ويتجلى ذلك واضحا في قائمة المراجع العامة التي توفرت عليها بعض كتب العينة ونذكر منها: (الإيديولوجية الألمانية) و (الأعمال الكاملة) لماركس، وكتاب (مقدمة في فلسفة التاريخ) لأرون رايمونت، وكتاب (مهنة المؤرخ) لمارك بيرك، ولاحظنا أن الخطاب النقدي العروي كان على وعي تام في ميله واعتماده على الفكر الغربي كحقل مرجعي، والنص التالي يوضح ذلك، " قد يقال إني رفضت استخلاص العبرة من التجربة العربية السابقة لاستخلص عبرا من التجربة الغربية اللاحقة، أو ليس هذا تناقضا ؟ اعتقد ان الوضعين مختلفان، وان بين العلم القديم والعلم الحديث قطعية منهجية لا توجد بين هذا الأخير والعلم المعاصر

ترسيمة رقم (9)
تبين الحقول المرجعية في الخطاب النقدي العروي



لنا"[53]، لقد اتخذ الخطاب النقدي العروي من الفكر الغربي حقلا رئيسيا، لأنه كما فهمنا من النص السابق يشكل اختيارا منهجيا، يرمي من ورائه إلى تحقيق قطيعة منهجية مع التراث العربي على صعيد المنهج والمضمون، وقد رأينا عند دراستنا مسار تطور البرهنة في الخطاب المدروس عدم قدرة الخطاب النقدي العروي على تحقيق قطيعة مع المنهج التراثي وهو (القياس) كما إن قطيعته على صعيد المضمون كما اتضح لنا بعد دراسة الحقول المرجعية فيه انه لم يحقق قطعية نهائية وشاملة في جميع مستويات التحليل التي مارسها فقد حقق هذه القطيعة على مستوى التحليل الإيديولوجي، والى حد ما في التحليل السياسي، أما في التحليل الثقافي فقد رأينا كيف استند إلى بعض المراجع التراثية، التي أحال القارئ إليها وهذا يعني انه لم يستطع أن يحقق القطيعة النهائية مع التراث العربي صعيد المضمون.

ومما تقدم نصل إلى خلاصة مفادها عدم قدرة الخطاب النقدي العروي تحقيق قطيعة تامة ونهائية مع التراث على صعيد المنهج والمضمون بالرغم

(53) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص143.

من أن دعوته إلى القطيعة معه تشكل نقطة مركزية في خطابه، وبذلك اتضح لنا أن الدعوة تختلف عن العمل أى ممارسة القطيعة بالفعل.

ثالثاً: خصائص الخطاب النقدي العروي: -

سنقوم في هذا المبحث بتناول خصائص الخطاب النقدي العروي، كخطاب نقد، دون التطرق للجوانب الأخرى فيه، مبرزين جوانب القوة ونقاط الضعف، التي استخلصناها من خلال دراستنا، مع ملاحظة أن هذه الخصائص ليست مطلقة، وإنما في حدود العينة الممثلة للخطاب في هذه الدراسة.

لا يخلو أي خطاب من جوانب إيجابية، وأخرى سلبية، وقد تضمنت خصائص الخطاب النقدي العروي بعضا من هذه الجوانب، نوردها تباعا، انه خطاب نقدي عقلاني نادى بضرورة نقد العقل العربي، وضرورة تبني العقلانية لعلاج قضايا العرب في الفكر والواقع في السياسة والاقتصاد، وجعل حلها رهينا بتبني المثقفين العرب لها كمنهج وأسلوب في الحياة، وأتت دعوته هذه وهو على وعي بالانتقادات التي وجهت إلى العقلانية، " أما بالنسبة لنا، فالسؤال المطروح هو الآتي: هل نتمكن من إنجاز كل التغيرات التي نحن مطالبون بإنجازها إذا لم نراهن على العقلانية اليوم، رغم تراجع الغرب ورغم التحفظات النظرية التي يمكن أن توجه إلى العقلانية كفلسفة "[54]؟

خطاب قومي وحدوي، نادى بالوحدة العربية، وحدة تبنى على أسس اقتصادية بالدرجة الأولى، وليس على وحدة اللغة والتاريخ والمصير والآمال العربية.

أنه خطاب واقعي اهتم بقضايا حاضره، ومشاكل الحياة اليومية التي

---

(54) العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي.(هامش)، ص18.

تطرح في الصحف اليومية انه خطاب ثقافي، أكد على دور الثقافة والمثقفين وناقش قضاياهم، ودعا إلى ثورة ثقافية تكون بمثابة (ثورة كوبرنيكية) تغير الذهنيات التقليدية إلى أخرى معاصرة، وقد قدمها على الثورة السياسية وجعلها الأساس الذي تستمد منه مبرراتها.

خطاب اهتم بنقد بعض المفاهيم مثل (التراث، الأصالة، الاعتراب، الاغتراب)

تميز الخطاب النقدي العروي في بداية النقد الإيديولوجي بطابع تساؤلي عند طرح القضايا والإشكاليات، كما غلبت عليه لغة فلسفية، ثم أخذ شكل خطاب مقالي على مستويين : مستوى توثيق المراجع حيث لم يحل القارئ إلى مراجع معينة في الهوامش كما في الأبحاث الأكاديمية، وعلى مستوى المادة التي درسها وكانت موضوع بحث من قبله، "بيد لأنه من الواضح أن المادة المحببة عند الناقد الإيديولوجي هي البحث الحر الذي يشمل افتتاحيات الصحف، ودراسات المجلات، ويراجع الأحزاب والجمعيات، والرسائل (...) لا غرابة إذا فضلت في هذا الحديث الكلام على هذا النوع من الإنتاج الفكري"[55].

الخاصية السابقة تحيلنا إلى أخرى وهي انتقال الخطاب النقدي العروي من معالجة الموضوعات النظرية إلى موضوعات ذات طابع عملي، والنصوص الآتية تؤكد هذا المنحى، فهو في بداية النقد الإيديولوجي ربط الفكر بالألفاظ والمفاهيم، " لا فكر إلا بألفاظ ومفاهيم وعبارات وأمثلة. في هذه الحال ألا يجب أن نبدأ، قبل أن نحكم على إنجازات القادة المغاربة في الحقلين السياسي والثقافي، بدراسة جهازهم الذهني "[56]، ثم اتجه الخطاب المدروس اتجاها عمليا كما توضح النصوص الآتية، " إن هدفنا من

(55) المصدر نفسه، ص27.

(56) العروي (عبد الله) : الإيديولوجيا العربية المعاصرة، (1995).ص23.

هذه المناقشة هدف عملي"[57]، كما ورد في الخطاب، "رغم هذا لنتذكر أن هدفنا عملي قبل كل شيء"[58]، و " ما دامت القضية بالنسبة لنا ذات صيغة عملية"[59].

تميز الخطاب النقدي العروي بانشغاله بنقد المناهج وطرق التفكير، وخاصة المناهج التاريخية، لكن لم تشغله جديا مسألة اقتراح منهج جديد أو تطوير منهج معين وانما كل ما قام به، " أريد أن أسجل بعض الخواطر في قضية تجديد التاريخ التي تشغل الأذهان في المشرق والمغرب"[60]. وقد لاحظنا شغفه بالقياس والمماثلة ووجد فيهما منهجا منتجا، " يجب اللجوء إلى القياس والمماثلة في حدود ما تسمح به الظروف ومع اعتبار ما يكنه التاريخ باستمرار من ابتكار ومفاجأة"[61].

يندرج الخطاب النقدي العروي في قائمة الخطابات العربية التي اختارت نموذجا لها خاصة في المرحلة الأولى من التحقيب المقترح له -بالرغم من نقده للخطاب العربي المعاصر في هذه النقطة - " وما زلت مقتنعا أن الأمة العربية الآن في حاجة إلى أن تتلمذ على الماركسية التاريخية"[62]، وتطور فيما بعد حيث انفتح على التاريخانية بمعناها الواسع من هيجل إلى ماركس، بالإضافة إلى بعض القراءات الماركسية مثل قراءة لوكاتش، وغرامشي.

يندرج الخطاب النقدي العروي كذلك في قائمة الخطابات الماركسية التي لم تستخلص الدروس من التجربة العربية، بل بقياس الظاهرة التي يلاحظها في المجتمع العربي إلى غيرها من التجارب الأخرى، وقد سبق أن

(57) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص134.
(58) المصدر نفسه، ص131.
(59) المصدر نفسه، ص148.
(60) العروي (عبد الله) : مجمل تاريخ المغرب.ص11.
(61) العروي (عبد الله) : ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص143.
(62) العروي (عبد الله) : العرب والفكر التاريخي.ص68.

وجهت هذه الملاحظة إلى الخطاب فبرر ذلك بما يلي، " قد يقال إن رفضت استخلاص العبرة من التجربة العربية السابقة لأستخلص عبرا من التجربة الغربية اللاحقة، (...) اعتقد أن الوضعين مختلفان، وإن بين العلم القديم والعلم الحديث قطيعة منهجية لا توجد بين هذا الأخير والعلم المعاصر لنا.ولكنني لا أنكر بحال فائدة هذا النقد إذ يلقت أنظارنا إلى أخطار التفكير بالمثل "[63].

الخطاب النقدي العروي من أول الداعين إلى القطيعة مع التراث على المستوى الإيديولوجي والمعرفي والمنهجي، ووضع القطيعة شرطا أساسيا لتطور الفكر العربي، لكي يتمكن من تمثل معنى العلم الحقيقي والسياسة الناجحة ونسبية الحقيقة، وقد رأينا كيف انه لم يستطع تحقيق القطيعة مع التراث على مستوى المنهج، ولا تحقيق قطيعة تامة ونهائية مع المضمون التراثي.

لقد نادى الخطاب النقدي العروي بنسبية الحقيقة وتطليق المطلقات، والنظر إلى نتائج الأبحاث على أنها ليست نهائية، " وإن الحقيقة التي نتوصل إليها رهينة ذلك المسار الخاص وليس حقيقة مطلقة أبدية " [64]. لكن ذلك لا ينفي غلبة أسلوب الحسم والقطع فيه و لا بأس من إيراد أمثلة، " وأنا أقدم أجوبة مفصلة قطعية. إني أقتصر على بعض الإشارات "[65]، وفي نص آخر، " ومن النقاط التي قررتها مرارا، والتي قد تناقش بعنف "[66].

اتسم الخطاب النقدي العروي بالازدواجية في دعوته إلى الليبرالية والماركسية، فهو يفضل الليبرالية على الفكر التقليدي عندما يكون في موقف

(63) العروي (عبد الله) : ثقافتنا في ضوء التاريخ.ص143.

(64) العروي (عبد الله) : مجمل تاريخ المغرب.ص33.

(65) العروي (عبد الله) : العرب والفكر التاريخي.ص24.

(66) المصدر نفسه، ص72.

خيار بينهما، ولكنه في الحقيقة يفضل الماركسية على الليبرالية، لأن الأولى تتضمن الفكر الليبرالي وتحتويه والخطاب النقدي العروي مدرك لذلك، " وإني واع لهذه الازدواجية وأتحملها تماما. لقد ذكرت أسباب إخفاق الليبرالي في (الإيديولوجية العربية المعاصرة) ثم ناديت بضرورة استيعاب مكتسبات الليبرالية (...) فظن البعض أن هناك تراجعا نحو الليبرالية. (...) لذلك صرحت أنه إذا لابد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعا نحو اشتراكية عصرية، لكني لا أحبذ اشتراكية على أسس تقليدية لأنها تكرس منطق الماضي"[67].

اتسم الخطاب النقدي العروي بالطابع السجالي، ويتجلى ذلك في الرد على أطروحات الغير ونقدها ودحضها، "هذه الملابسات هي التي أضفت على صحائف الكتاب لباسا من السخط المكتوم "[68]، كما اتسم في بعض المواقف بطابع هجومي حاد، "سأنقد فيما يلي مؤرخين عديدين بحدة وصراحة"[69]، وأحيانا تميز بأسلوب استفزازي، " لقد سطا العرب في الماضي على أر سطو بعد أن سجلوا بأمانة كل ما قاله، ثم صوروه على شاكلتهم، فجعلوا منه مفكرا يوافق ميولهم وتطلعاتهم، ونراهم اليوم يتعاملون مع ماركس بنفس الطريقة، رضوخا لما تميله عليهم أوضاعهم التاريخية"[70].

يوحـي الخطاب النقدي العروي أحيانا بنوع من التعالي، وعدم المرونة، "أعلم أنه لا يليق بمؤلف أن يوضح ما غمض أو يعتذر عما أشكل في كتاباته، لذلك لن أوضح ولن أعتذر"[71].

---

(67) المصدر نفسه، ص18.

(68) العروي (عبد الله) : الإيديولوجيا العربية المعاصرة. (1995)، ص186.

(69) العروي (عبد الله) : مجمل تاريخ المغرب. ص30.

(70) العروي (عبد الله) : الإيديولوجيا العربية المعاصرة.(1995). ص186.

(71) العروي (عبد الله) : الإيديولوجية العربية المعاصرة. (1979).ص12.

رابعا : مسار النقد في الخطاب النقدي العروي : -

لقد مارسنا في الفصول السابقة عمليات الفصل والحصر والبند والإقصاء، والتقسيم والتصنيف كعمليات إجرائية من أجل الإحاطة بجميع المضامين النقدية، التي اشتمل عليها الخطاب المدروس، وفي هذا المبحث نقدم نظرة شمولية كلية على مجمل تطور النقد فيه.

يتألف الخطاب النقدي العروي من بنية مرنة تشمل عددا من الوحدات المترابطة عناصرها النقد الإيديولوجي، والنقد الثقافي، والنقد التاريخي والنقد السياسي.

المرحلة الأولى: ظهرت جميع أشكال النقد التي مارسها الخطاب النقدي العروي في المرحلة الأولى، النقد الإيديولوجي، والنقد الثقافي، والنقد التاريخي، والنقد السياسي، وقد سيطر النقد الإيديولوجي على المرحلة الأولى من التحقيب المقترح للخطاب النقدي العروي، حيث اتجه، لنقد أشكال الوعي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وصنفها إلى ثلاثة أشكال من الوعي : وعي ديني، وعي ليبرالي، وعي تقني قومي، ولاحظ إنها تتكيف مع الظروف السياسية القائمة في البلاد العربية، وتناول بالنقد أشكال الفكر العربي التقليدي والمعاصر، وأظهر أنه يميل إلى نزعة جبرية، وأنه ينتمي إلى الفكر القديم، كما كشف النقاب عن الإيديولوجيات العربية، التي صنفها إلى الإيديولوجية الإسلامية (السلفية) والإيديولوجية الليبرالية والإيديولوجية القومية (التقنية)، وأبرز نقاط الضعف التي تخترق كل واحد منها، ولاحظ أن كلها تتسم بالانتقائية والتجزيئية، ولا تجيب على الأسئلة المطروحة في الساحة العربية، ولم تناقش المشاكل التي تواجه المجتمع العربي، كما عملت على تكريس المنهج التقليدي، ونشر الثقافة التقليدية الوسطوية، والتاريخ الاعتباري، وهي أمور قد تجاوزها التاريخ.

وجاء في الخطاب النقدي العروي أن التفكير عند العرب لا يتم إلا

بالآخر، "قد يشك المرء في صحة المقولة الشهيرة (لا فكر إلا بالآخر) فيما يتعلق بالفرد، أما بالنسبة للجماعة، جماعتنا نحن العرب، فلا شك في صحتها إذ نجربها في كل لحظة من حياتنا. لذا وجب الانطلاق منها "[72]، فقد تتبع الخطاب المدروس طريقة إدراك الذات وتحديدها عند مختلف الإيديولوجيات العربية، ولاحظ إن العنصر الذي يحدد الذات عندها جميعا هو (الآخر) .

كما مارس الخطاب النقدي العروي النقد الثقافي في المرحلة الأولى من تطوره، وانشغل بمسألة الثقافة حيث انتقد المفاهيم الثقافية مثل مفهوم التراث ومفهوم الأصالة، والثقافة، والمثقفين العرب، وأبرز أنهم مسؤولون عن تكريس المناهج التقليدية والثقافة التقليدية، ودعاهم إلى ضرورة ممارسة النقد الثقافي لتعرية المناهج التقليدية في طرق التفكير والسلوك وفضح الثقافة التقليدية الموروثة السائدة، وضرورة الإعداد لثورة كوبرنيكية ثقافية.

لقد ظهر النقد التاريخي في المرحلة الأولى من تطور الخطاب النقدي العروي فشكل أحد ثوابته إذ كان له حضور مكثف في جميع المراحل.لقد حاول الخطاب المدروس في هذه المرحلة إثبات مفهوم التاريخ كما طرحه (ماركس) في الإيديولوجية الألمانية، "التاريخ هو الوعي المتزامن بمستويين متفاوتين زمنيا ومتساويين في القيمة الإنسانية (القرون الوسطى والعصور الحديثة، ألمانيا وفرنسا "[73]، لقد عمل الخطاب المدروس على إثبات مفهوم التاريخ الوارد في النص، ولكن ليس بإبراز التفاوت بين ألمانيا وفرنسا، ولكن بين البلاد العربية وأوروبا، وقد بذل جهدا لإبراز وعيه

(72) يوضح الخطاب النقدي العروي، " ماذا يعني العرب بداهة عندما يقولون الآخر، كانوا لمدة قرون عديدة يعنون النصارى، ثم عنوا الإفرنج سكان أوروبا، واليوم يعنون الغرب الذي هو لديهم مفهوم غامض وبين في نفس الوقت ".
العروي (عبد الله) : الإيديولوجيا العربية المعاصرة. ط (1995)، ص35.

(73) العروي (عبد الله) : العرب والفكر التاريخي.ص179.

بالتفاوت بينهما من حيث الزمن، ولكن هذا التفاوت لم يمنع من تداخلهما على عدة مستويات وأصعدة، تداخل على مستوى الوعي، "الانطباع الذي تخرج به من هذا التحليل هو أن المجتمعين، العربي والغربي، إذ يجتازان فترة تداخل وتشابك، لايستطيعان التحاور في مرحلة أولى إلا على مستوى الوعي الديني (لنقل البنية الذهنية)، ثم في مرحلة لاحقة على مستوى الوعي السياسي (البنية الاجتماعية)، وأخيرا على مستوى الوعي التقنوي (القاعدة الصناعية المادية) "[74]، صعوبة التحاور بين المجتمعين العربي والغربي ناتجة من عملية التفاوت بينهما، ولكن هذه الصعوبات لم تمنع المجتمعين من التداخل على مستوى الوجدان "كلاهما مندس في الآخر شعرا بذلك أو لم يشعرا به. فلم يعد أحدهما يستطيع أن يدرس الآخر من الخارج (...) ما لم ننزله حيث يجب، أي حيث يتشابك المجتمعان وينعكس كل واحد منهما في وجدان الآخر"[75]، ويظهر التداخل كذلك على المستوى الإيديولوجي، "ما لا يمكن إغفاله بحال هو الترابط بين الإدلوجتين، العربية والغربية، أي ما يقوله العرب على أنفسهم وما يقوله الغرب عن نفسه وعن العرب"[76]، نورد نصا آخر يؤكد التداخل بين العرب والغرب " إن الدولة القومية، رمز التداخل التام بين الغرب والمجتمع العربي، لم تعد تشعر بأي حرج (...) عندما تتولى أمثلة ونماذج جاهزة أجنبية"[77]، ولم يكتف الخطاب النقدي العروي بإبراز التداخل بل إنه ذهب إلى حد تأكيد الوحدة بين المجتمعين العربي والغربي، " نؤكد الوحدة الجوهرية بين العرب والغرب رغم صراعاتهم المتجددة، ولا نعترف بغلبة أحد "[78]، أعتقد أن التوحيد بين المجتمع العربي والغربي بهذا الشكل يعد توحيدا فيه كثير من العسف، ولا

(74) العروي (عبد الله).: الإيديولوجيا الغربية والمعاصرة،(1995)، 57.

(75) المصدر نفسه، ص62.

(76) المصدر نفسه، ص48.

(77) المصدر نفسه، ص160.

(78) المصدر نفسه، ص256.

يمكن قبوله والتسليم به، لأن هناك بالفعل اختلافا كبيرا وعميقا بينهما اختلافا كميا ونوعيا، بالرغم من حصر الخطاب المدروس الاختلاف بينهما في النوع الأول " إن اختلافنا مع الغرب مهما تنوع واشتد هو اختلاف كمي ولا نوعي. وحتى لو قال قائل إن ثمة تعارضا بين العقيدتين المسيحية والإسلامية، فقد أمحى ذلك التعارض في العهد الحديث حيث تنكر الغرب للمسيحية وعاد ما هو مشترك بيننا، نعني التراث اليوناني"[79]، لكن العودة إلى تراث واحد، وهو اليوناني لا يعني تحقيق الوحدة بين الغرب والعرب، لأن لكل منهما منظوره للتراث، وعلاقة كل منهما به علاقة مختلفة، الغرب وارث للتراث اليوناني ويعد استمرارا وتطويرا له بعبارة أخرى، صحيح أن الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر بدأ بالقطيعة مع تراثه، لكنه لا ينكر إنه جزء من صيرورته التاريخية، بينما العرب استعاروا التراث اليوناني وحوروه ووظفوه في خدمة أغراضهم الإيديولوجية.

لقد تطور مفهوم التاريخ في الخطاب النقدي العروي، وقد برز هذا التطور في استخدامه لأربع تعريفات - كما رأينا سابقا - وتطور منظوره له من النظر إليه كسلسلة من الوقائع، إلى علم يخضع لقواعد نقدية عقلانية، إلى منهج يشمل مفردات فكرية، ثم التاريخ فن قبل أن يكون علما، يقوم أساسا على الاستحضار.

كما انتقد الخطاب النقدي العروي في المرحلة الأولى من تطوره مناهج التأليف عامة، ومناهج التأليف التاريخي الغربي خاصة، وأكد عدم ملاءمتها لدراسة التاريخ العربي، وإن تطبيق المؤرخون العرب لها على التاريخ العربي دون تحوير أو تغيير لم ينتج إلا تاريخا افتراضيا، كما انتقد مناهج المستشرقين، الذين حاولوا تجاوز المنهج الفيلولوجي اللغوي بمنهج إثنولوجي (تاريخ اجتماعي)، و أكد إن نقطة الضعف ليست في المناهج

(79) المصدر نفسه، ص174.

الوضعية في حد ذاتها، وإنما الاعتقاد في أنها تفي بكل المطلوب، وأكد أن المنهج الوضعي يعبر عن إيديولوجية معينة مثله مثل سائر المناهج الأخر.

أما النقد السياسي الذي مارسه الخطاب النقدي العروي في المرحلة الأولى، فقد تناول بالنقد السياسة العربية بشكل عام، وركز على نقد الدولة القومية ونموذجها الدولة الناصرية في مصر، وكشف عن نقاط الضعف فيها، ومنها النقص الإيديولوجي الذي برز في عدم قدرتها على بناء ايديولوجية متماسكة، ونفيها التاريخ، حيث نظرت إلى نفسها بأنها تشكل البداية لكل شيء للتاريخ، والثقافة والسياسة، كما أبرز أن عدم محاربة الدولة الناصرية للفكر التقليدي، ومحاولة تحقيق أهدافها بمنهج تقليدي وحل مشاكلها بواسطته، كانت من أسباب فشلها، لأن الثورة تتطلب منطقا جديدا، وقد كشف عن سر تشبث الساسة العرب والبورجوازية الصغيرة في البلاد العربية بالمنهج التقليدي والثقافة التقليدية، لأنهم وجدوا فيهما وسيلة سهلة لتبرير أعمالهم، كما لاحظ ازدواجية المنطق في المجتمع العربي، حيث المنطق القديم إلى جوار المنطق الحديث والمعاصر، حيث تبنت كل فئة من فئاته واحد منهما، ولاحظ عدم دخول كلا المنطقين في جدال يمكّن من تجاوز هذه الازدواجية السائدة فيه على كافة المستويات.

كما أبرز الخطاب المدروس خصائص البورجوازية الصغيرة، التي لا تشكل طبقة في المجتمع العربي، وان أهم سماتها الازدواجية، التي تعمل على تعميقها في المجتمع العربي، حيث تدافع عن الأصالة، وتلعب دور المغرب في الوقت نفسه.

المرحلة الثانية: تابع الخطاب النقدي العروي ممارسة النقد الإيديولوجي في هذه المرحلة، فانتقد أشكال الوعي العربي، وركز نقده على الإيديولوجية الإسلامية (السلفية)، ومنهجها في التفكير، ودعا إلى ضرورة تبني الفكر العربي للماركسية التاريخانية كمنهج، لأن الماركسية تمثل مدرسة

الفكر التاريخاني من جهة ولأن مثقف العالم الثالث يجد فيها وسيلة لرفض التقاليد في مجتمعه من دون أن يقع في أحضان الغرب، كما يجد فيها وسيلة لرفض الغرب دون أن يحتويه الفكر التقليدي، وعليه ألح على ضرورة توطين الماركسية التاريخانية في الفكر العربي لغويا وثقافيا عن طريق إنجاز أبحاث علمية، تكون موضوعاتها حول التاريخ القومي العربي، وبذلك نستطيع تجاوز الإيديولوجيات السائدة في الساحة الفكرية العربية.

واستمر الخطاب المعني بالدراسة في ممارسة النقد الثقافي في المرحلة الثانية من تطوره، حيث عمق نقده للمفاهيم التي انتقدها في المرحلة الأولى، وانتقد مفاهيم أخرى مثل مفهوم العلم، وأستبدل بعضها مثل استبداله مفهوم الأصالة بمفهوم الخصوصية، والذي أعطاه دلالة مفادها السعي إلى الكونية من خلال الخصوصية، كما ركز على نقد اللغة العربية بالنظر إليها كلسان مقوعد جامد متحجر، ودعا إلى ضرورة تكسير قواعد نحوها وصرفها وإعرابها وتوسيع معجمها، حتى تستطيع استيعاب اللغات المصطلحية واللهجات، وتكون جديرة بالقيام بدور اللغة الوسيط بين اللغات واللهجات، وأكد على ضرورة التعريب لأنه شرط ضروري في الإبداع العربي.

كما انتقد في المرحلة الثانية عملية الترجمة، منبها المترجمين العرب إلى ضرورة إدراك مسؤولياتهم في عملية النقل و الترجمة، وضرورة إدراك إن الترجمة لا تعني النقل بل الترجمة تشمل التعريب اللغوي والثقافي، مع مراعاة قواعد اللسان والبيان العربيين وعدم تجاهل أو نسيان إن العربي مجبول عليهما، لا يقبل إلا القول الفصيح البليغ، وعلى المترجمين ضرورة مراعاة هاتين النقطتين من أجل الوصول إلى القارئ العربي.

تابع الخطاب النقدي العروي في المرحلة الثانية نقده للمثقفين خاصة المثقف الثوري، الذي أبرز دوره في كونه تقع عليه مسؤولية التغيير في

المجتمع، و أكد على ضرورة الثورة الثقافية وأسبقيتها على الثورة السياسية، وانه غير معني بالمسألة السياسية على ان تبقى في جدول الأعمال، وأبرز الأسباب التي جعلته يقدم الثورة الأولى على الثانية، لأن الأولى تعطي الشرعية للثانية، ولأن تحقيق السيطرة الثقافية يمكن من تغيير البني الذهنية العتيقة، التي يعدها الخطاب المدروس العلة الأولى في فشل التجارب العربية التحريرية، لأنها تبرر شعاراتها وأهدافها وأعمالها بمنطق تقليدي، فتغيير أساليب التفكير و البني الاجتماعية هي المحاور الرئيسية لأي ثورة ثقافية.

وبقي النقد التاريخي حاضرا في المرحلة الثانية من تطور الخطاب النقدي العروي، وانشغل بنفس الموضوعات التي انتقدها في المرحلة الأولى، مركزا أكثر على مناهج التأليف التاريخي ومناهج المستشرقين، معقما نقده بنقد نماذج منها.

واختفى النقد السياسي في الخطاب النقدي العروي في المرحلة الثانية، مما يؤكد تصريحه بانصرافه إلى المسائل الثقافية وعدم عنايته بالمسألة السياسية.

المرحلة الثالثة: تضاءل النقد الإيديولوجي في الخطاب النقدي العروي في المرحلة الثالثة، والموضوع الوحيد الذي ظل حاضرا في هذه المرحلة هو نقده للفكر العربي، كما اختفى فيها النقد الثقافي، والنقد السياسي كذلك، واستمر النقد التاريخي الذي بقي ثابتا بشكل مكثف في جميع مراحل التحقيب المقترح للخطاب المدروس، وسيطر على المرحلة الأخيرة حيث ركز نقده في هذه المرحلة على مناهج التأليف في مجال التاريخ، التي استخدمها المؤرخون المغاربة في كتاباتهم لتاريخ المغرب العربي، وانتقد التعريف التقليدي للتاريخ، الذي أخذ عليه ربطه التاريخ بالماضي، ماضي مستحضر في ذهن راويه، كما انتقد المناهج التي تنشرها الجامعة في المغرب، وكشف عن نقاط الضعف فيها، واستمر في نقده لمناهج

المستشرقين خاصة، مناهج التأليف الاستعماري التي كتب بها تاريخ المغرب، ولاحظنا انه أخذ عليها نفس نقاط الضعف التي أخذها على مناهج التأليف الاستعماري التي، تناولت التاريخ العربي، ولقد رمى الخطاب النقدي العروي من نقده التاريخي إلى رفع مستوى البحث التاريخي، حتى يتهيأ ذهن المؤرخ المغربي والعربي للإبداع في هذا المجال.

لقد أوضح الخطاب النقدي العروي في المرحلة الأخيرة من التحقيب المقترح الأسس المتبعة لدراسة العلوم الإنسانية، والتي تعتمد على الوثيقة المكتوبة كمادة للدراسة.

لاحظنا تكامل أشكال النقد الأربعة التي مارسها الخطاب النقدي العروي، فالموضوعات التي تناولها في النقد الإيديولوجي ترتبط بعلاقات جد وثيقة بموضوعات النقد الثقافي، حيث انتقد في الأولى التفكير والسلوك والمنهج التقليدي، وانتقد في الثاني الثقافة التقليدية ومفاهيمها، وأداة التواصل في المجتمع وهي اللغة كمادة وخزان معلومات، وانتقد المثقفين، وهم معتنقي الإيديولوجيات العربية المتصارعة، كما ربط النقديين السالفين بالنقد السياسي عندما أكد الخطاب على دور المثقف الثوري حامل إيديولوجية الثورة والساعي إلى تحقيق ثورة ثقافية، ممهدا للثورة السياسية، وتظهر العلاقة بين النقد الإيديولوجي والنقد السياسي في ترسيخ السياسة العربية لإيديولوجيات سلفية تقليدية، أو ليبرالية طفيلية، كما ربط النقد الإيديولوجي، والنقد الثقافي والنقد السياسي بالنقد التاريخي من خلال نقده لأشكال المناهج، وكونها تعبر عن إيديولوجية معينة، ومستوى ثقافي يظهر في اختيار المناهج التاريخية، كما تظهر العلاقة بين النقد السياسي والتاريخي من خلال قراءة التاريخ قراءات تخدم مصالح سياسية محددة، فالخيط الرابط بين أشكال النقد الأربعة في الخطاب النقدي العروي، هو في نقده لكل ما هو تقليدي ورفضه، ودعوته إلى القطيعة مع التراث كمادة، وكمنهج وكأسلوب في التفكير والسلوك، في السياسة وفي ممارسات الحياة اليومية،

رافضا عبادة المطلقات هاجسه تحديث العقل العربي، والمجتمع العربي. وقد رأينا من خلال دراستنا - وحتى نكون أكثر دقة وعلمية وموضوعية من خلال العينة المختارة في الدراسة ـ أن الخطاب النقدي العروي لم يقطع قطيعة نهائية مع المضمون التراثي العربي بالرغم من رفضه له، كذلك لم يستطع تحقيق قطيعة على صعيد المنهج، لأن منهجه غلب عليه القيـاس أي (آلية القياس) (80) سواء قياس جزء على جزء أو قياس جزء على مجموعة أجزاء، والقياس هو آلية المنهج التراثي العربي، الذي دعا إلى القطيعة معه، فهو إذن لم يستطع تجاوز المنهج التراثي العربي بشكل قاطع ونهائي.

لقد اتضح لنا من متابعة مسار البرهنة في الخطاب النقدي العروي، غناه بالحجج ذات المضامين التاريخية، والثقافية، والمعرفية المنهجية والسياسية والاجتماعية والنفسية إضافة إلى حجج بالأمثلة تفيد (التقارب، التوافق، التماثل، التباعد)، وكانت الحجج ذات المضامين وسيلة طيعة في متناول الخطاب المدروس، وأداته الأساسية في إقناع قارئه وتبرير توجهاته، وقد جاءت تلك الحجج في صورة مقارنة عقدها الخطاب بين جزء وجزء، أو جزء وعدة أجزاء، وكان غالبا ما يقيس أو يقارن بين الفكرة أو الإشكالية في الفكر العربي، أو الظاهرة التي يلاحظها في الواقع العربي بأخرى مشابهة لها، وغالبا ما تكون من الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وأحيانا بما يشابهها من الفكر الصيني والياباني والهندي، وأحيانا أخرى بما يشبهها من أفكار في أمريكا الجنوبية، وكندا. لقد عكست حجج الخطاب النقدي العروي تنوع المنابع المعرفية التي نهل منها، وتعدد الثقافات التي انفتح عليها.

إذا نظرنا إلى مسار البرهنة على أنه يمثل العمود الفقري لأي منهج، وهو الذي يجسد المنهج عمليا أثناء الممارسة النقدية لأي خطاب، فإن

(80) لقد سبق أن كشف الخطاب النقدي الجابري عن سيطرة آلية القياس على الخطاب النقدي العروي في كتابه " الخطاب العربي المعاصر".

اعتماد الخطاب النقدي العروي على المقارنة والنظر إليها كمنهج لا يرى غيره - كما رأينا سابقا - فإن هذا الاختيار المنهجي من الخطاب المدروس، لا ينسجم مع أهم أهدافه وهو القطيعة مع التراث العربي الإسلامي على صعيد الذهنيات والمنهج، لأن المنهج التراثي الذي رمى إلى القطيعة معه يعتمد على المقارنة وآلية القياس، وبذلك يمكن القول أن الخطاب النقدي العروي لم يستطع تجاوز المنهج التراثي لأنه ظل حبيس المقارنة على الأقل في حدود العينة الممثلة للخطاب في هذه الدراسة.

وقد لاحظنا من خلال قراءتنا للحقول المرجعية في الخطاب النقدي العروي، واعتماده على مراجع باللغة العربية، وبشكل أكثر مراجع باللغتين الفرنسية والإنجليزية، وسجلنا غياب الفكر اليوناني كحقل مرجعي بشكل موثق في الهوامش، وهذا لا ينفي حضور بعض الأفكار الشائعة بين المثقفين العرب من فلسفة أفلاطون وأر سطو والمدارس اليونانية. وقد اعتمد الخطاب النقدي العروي بشكل كبير على الحقل المرجعي الأوروبي الحديث والمعاصر، وتجلى ذلك في الحضور المكثف للمراجع التي أنتجت في هذين العصرين، مراجع فلسفية وفكرية، وبعض الكتب المنطقية والعلمية والسياسية والتاريخية وفي اجتماعيات الثقافة.

دعا الخطاب النقدي العروي إلى رفض التراث - الثقافة التقليدية - العربي والقطيعة معه على صعيد المضمون، لكنه لم يستطع تحقيق ذلك إلا بشكل نسبي فهو قطع مع المضمون التراثي الفلسفي العربي الإسلامي، إذ لم يحل قارئه إلى مؤلفات الكندي والفارابي، وابن سينا، ـ في حدود العينة الممثلة للخطاب النقدي العروي - كذلك قطع مع مؤلفات هؤلاء المنطقية، وبشكل ما مع المؤلفات الدينية، والسياسية، لكنه استفاد من أمهات الكتب العربية في اللغة والبلاغة والأدب، وبناء على ما سبق يمكن القول أن الخطاب النقدي العروي لم يستطع تحقيق قطيعة تامة ونهائية، مع التراث العربي الإسلامي على صعيد المضمون.

كما استفاد الخطاب النقدي العروي من الحقل المرجعي العربي الحديث والمعاصر، من الدراسات التي أنجزها بعض الباحثين العرب، وهذا يؤكد نقده لها على صعيد المنهج، واستفادته منها على صعيد المضمون.

كما شكلت الدراسات الاستشراقية حقلاً مرجعياً خصباً للخطاب النقدي العروي، بالرغم من نقده لها خاصة في الجانب المنهجي.

أما بخصوص خصائص الخطاب النقدي العروي، فقد يكون من التكرار الممل إعادتها ولا بأس من إيجازها في جمل مقتضبة موجزة فيما يلي : أنه خطاب عقلاني نقدي كان من أول الخطابات العربية التي مارست النقد الفكري (الأيديولوجي) وفتحت آفاقه، وقد دعا إلى ضرورة نقد الفكر العربي، والعقل العربي والواقع العربي، نقد المفاهيم والمناهج، كما أنه خطاب واقعي، ثقافي، وحدوي قومي، تاريخي، خطاب بدأ بلغة فلسفية غلب عليها طابع التساؤل، اتجه من الدراسة النظرية إلى الدراسات ذات الأهداف العملية، كما يمكن إدراجه ضمن الخطابات العربية التي اختارت نماذج في المرحلة الأولى من تطوره، كما تميز بالوثوقية حيث غلب عليه أسلوب الحسم والقطع، مما أضفي عليه طابع سجالي أوقعه في الازدواجية بين الليبرالية والماركسية.

الخاتمة

لقد اقتصرت دراستنا للخطاب النقدي العروي على الجانب النقدي فيه - دون أن ندعى بأننا أحطنا بجميع المنطلقات والمبادئ والأطروحات والنتائج التي تضمنها-وكانت أداتنا في قراءة الخطاب هو منهج(تحليل المضمون)، لقد استعملناه لا كقوالب جاهزة، لأنه لا يتوفر عليها أصلاً وإنما مارسناه فوجدنا فيه أداة مرنة مفتوحة كيفناها مع موضوع دراستنا، وحرصنا على أن تكون على قدر كبير من الموضوعية -بالرغم من إدراكنا بأنه ليست هناك قراءة بريئة- لأن هدفنا لم يكن تقرير أحكام بقدر ما عملنا على فتح باب السؤال والحوار، من أجل استمرار المسيرة النقدية، التي ما فتئ الخطاب النقدي العروي يعمل على ترسيخها في الفكر العربي المعاصر.

لقد قمنا بإحصاء الموضوعات التي كانت موضوع نقد في الخطاب النقدي العروي، وصنفناها إلى فئات جزئية، ثم أحصينا جميع العبارات النقدية التي جاءت فيه، ثم قمنا بتفكيكها، وأعدنا عملية بنائها، فحصلنا على أربعة أشكال من النقد، وهي النقد الإيديولوجي، والنقد الثقافي، والنقد التاريخي، والنقد السياسي، وحاولنا تتبع تطور أشكال النقد في الخطاب المدروس، وذلك حسب التحقيب المقترح له في هذه الدراسة، ولاحظنا ظهور أشكال النقد الأربعة في المرحلة الأولى، واختفاء النقد السياسي في المرحلتين الثانية والثالثة، واختفاء النقد الثقافي في المرحلة الثالثة، وتضاءل

النقد الإيديولوجي في المرحلتين الأخيرتين، وبقى النقد التاريخي حاضراً بقوة في مراحل التحقيب الثلاثة بذلك شكل ثابتاً بنيوياً فيه، بالإضافة إلى النقد الإيديولوجي الذي أخذ شكلاً تنازليا من المرحلة الأولى إلى الثانية فالثالثة.

أما بالنسبة للنتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة، فإننا نعد ما جاء في الفصل الخامس من خلاصات وتركيب من النتائج التي استخلصناها في دراستنا، ونكتفي في هذه الخاتمة بتقديم النتائج العامة بشكل مركز، ونشير هنا بأن نتائجنا ليست مطلقة ولا نهائية، بل نسبية، تبقى في إطار العينة الممثلة للدراسة.

انتقد الخطاب النقدي العروي، الإيديولوجيات العربية السائدة في الفكر العربي في الستينات وحصرها في ثلاثة، الإيديولوجية الإسلامية، و الإيديولوجية الليبرالية، و الإيديولوجية الاشتراكية (التقنية)، وكان نقده للأولى أكثر حدة وعمقاً، كما لاحظنا اضطراباً في نقده للإيديولوجية الإسلامية (السلفية)، ويتجلى في تنبيهه بأن نقده لا يتجه إلى الإسلام كعقدية وإنما كإيديولوجية فقط، ثم آخذ الليبرالي العربي، ونقده في كونه لم يضع العقيدة الإسلامية كأحد العوامل التي أدت إلى انحطاط المسلمين، ثم وصف الثانية خاصة في المغرب، بنعوت متناقضة، وصفها بأنها ليبرالية مائعة عاطلة، ووصفها كذلك بأنها ليبرالية واثقة من نفسها. وانتقد الثالثة بأنها سطحية اهتمت بأخذ الماركسية كمذهب وأهملت الجانب النظري المنهجي فيها.

ولاحظنا أن الخطاب النقدي العروي، لم يدع حركات التحرر التي أخذ عليها فقرها في المستوى الإيديولوجي إلى بناء نظرية إيديولوجية عربية، بل دعاها إلى تبني الماركسية التاريخانية كمنهج.

وكشف الخطاب النقدي العروي عن التعارض الجذري بين الماركسية

والإيديولوجية الإسلامية التي وصفها بأنها منغلقة ونهائية، وهذا يتناقض مع تأكيده على أن الماركسية هي الجذر الخفي الكامن وراء الإيديولوجيات العربية الثلاث؟، ومنها الإيديولوجية الإسلامية. والتقى الخطاب النقدي العروي في نقده للإيديولوجيات العربية مع النقد الذي قام به ماركس وانجلز للإيديولوجية الألمانية، ونلخص هذه الانتقادات في:

عدم اهتمام الإيديولوجيات بالعلاقة بين الفكر والواقع- . اتسامها بالتجزيئية ولا تاريخية نقدها- . تفسيرها الخاطئ للتاريخ أو تعليقه- . كما استخدم الخطاب النقدي العروي، المفاهيم نفسها التي استخدمها ماركس وانجلز، وهي مفهوم (التاريخ والثورة والجدل).

ونقطة الاختلاف الجوهرية بين الخطاب النقدي العروي وماركس وانجلز، هو الطريق المعكوس الذي تبناه الأول لتصحيح الوعي، تصحيح يبدأ من عالم الفكر إلى الواقع، أي استيراد أفكار وغرسها في الفكر العربي بذلك يتم تصحيحه، بينما تصحيح الوعي عند ماركس وانجلر عكس ذلك يبدأ تصحيح الوعي من الواقع ليصعد إلى عالم الفكر، وذلك بربط الوعي بالواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري.

أخذ الخطاب النقدي العروي على الفكر العربي والإيديولوجيات العربية اتخاذها نماذج، ودعا في الوقت نفسه قوى التحرر العربية إلى اتخاذ الماركسية التاريخانية نموذجا منهجيا. وهذا لا ينفي تطوره فيما بعد إلى الانفتاح على الماركسية بمعناها الواسع من هيجل إلى ماركس وقراءة لوكاتش لماركس، فتاريخانية الخطاب العروي، هي من التاريخانيات التي تعمل على تفسير السكون والجمود، ولا تعمل على تبريرهما لأنها ضد السكون والجمود، وقد رأينا كيف سلط نقده على كل ماهو تقليدي سكوني، الثقافة التقليدية أوالمناهج التقليدية، والسياسة التقليدية.

أما النقد الثقافي في الخطاب النقدي العروي، فقد انصب على نقد

مفهوم الثقافة والمثقفين، كما تناول بالنقد المفاهيم الآتية(التراث، والأصالة، والخصوصية، والاعتراب، والاغتراب،والعلم)، لقد انتقد دلالات هذه المفاهيم وأعطى بعضها حمولات دلالية تنسجم وتوجهاته الفكرية، وفصل الخطاب النقدي العروي مفهوم الخصوصية عن مفهوم الأصالة ثم أعطى للمفهوم الأول معنى إيجابيا، أما المفهوم الثاني فهو فارغ من المعنى في نظره مفهوم سكوني لا تاريخي.

وانتقد الخطاب النقدي العروي مفهومي الاعتراب والاغتراب، وكان الأول في نظره أسوأ من الثاني لأنه يرجع بنا إلى الماضي، إلى الثقافة التقليدية والمنطق التقليدي، أما المفهوم الثاني فمخاطره أقل، لأنه ينقلنا من القرون الوسطى إلى العالم المعاصر، ولا بأس من دفع ثمن تأخرنا على شكل تبعية مؤقتة للغرب، حتى نتمكن من الانفصال عنه.ونحن نعتقد أن الانخراط في الاغتراب والانغلاق داخله، لا يقل خطورة على الانخراط في الاعتراب (التراث) والانغلاق داخله، وهنا تبرز أهمية الانفتاح عليهما معاً أي على التراث والفكر الغربي، وضرورة التعامل معهما من منظور نقدي.

كما انتقد الخطاب النقدي العروي اللسان العربي المقوعد (اللغة العربية) ودعا إلى تحديثه في نحوه وصرفه حتى يستطيع استيعاب المفاهيم في العلوم الإنسانية والتجريبية، كما دعا إلى ضرورة توطين الماركسية التاريخانية، وضرورة توطين أساليب العلوم البحثة، وهنا نطرح سؤالاً ألا تتعارض أساليب البحث العلمي ونتائجه الاحتمالية التي تخضع باستمرار للمراجعة والتصحيح والإلغاء مع أساليب الإيديولوجية التي تتميز بالقطع والحسم والوثوقية؟

اهتم الخطاب المعنى بالدراسة بنقد الثقافة التقليدية، فهي من منظور تمثل الفكر الوسطوي، ومحملة بالأفكار الدينية، ومنطقها تقليدي، مبنية على أسس ما ورائية، هذه العناصر التي تشكل عوائق تقف في طريق تحديث

العقل والمجتمع العربيين، ولتجاوز تلك العوائق دعا المثقفين العرب إلى ثورة ثقافية وممارسة الجدل الثقافي.

كان أحد منطلقات الخطاب النقدي العروي في دعوته إلى الثورة الثقافية رفض التراثين العربي والغربي، ورأينا دعوته إلى تبني الماركسية التاريخانية، والاستفادة من ليبرالية القرن الثامن عشر، ألا يعد ذلك تناقضاً؟، هذا من جهة، ومن جهة أخرى دعا إلى القطيعة مع التراث العربي ثم وضعه كأحد شروط الانبعاث الثقافي العربي.

وانصب النقد التاريخي في الخطاب النقد العروي، على رؤية الإيديولوجيات العربية السائدة في المجتمع العربي للتاريخ، وحاكم من منظور تاريخي تفسيراتها له، فكشفت له تلك المحاكمة أن بعض الإيديولوجيات العربية فسرت التاريخ العربي تفسيرات خاطئة (السلفية- الليبرالية)، وان بعضها (القومية - التقنية) قد ألغت التاريخ، ونلاحظ أن هذه النتيجة تتفق مع الخلاصة التي توصل إليها ماركس في نقده للإيديولوجية الألمانية "...الإيديولوجية بكاملها على وجه التقريب ترتد أما إلى تفسير خاطئ للتاريخ وأما تؤدي إلى تعليقه كليا"[1].

لقد استعمل ماركس وانجلز معول التاريخ لهدم المناهج التي تعتمد على أشكال من التجريد وتهمل التاريخ، وهو المعول نفسه الذي استخدمه الخطاب النقدي العروي لنقد المناهج التقليدية والتجريبية والوضعانية، التي اعتمدت عليها الإيديولوجيات العربية، وأخذ عليها إهمالها للبعد التاريخي، كما انتقد مناهج التأليف الاستعماري للتاريخ العربي والمغربي.

ورمى الخطاب النقدي العروي من نقده مناهج التأليف التاريخي إلى كنس أنقاض التاريخ القديم، وغرس الحس والوعي التاريخيين، والفكر التاريخي، وقدم عدداً من الأفكار والرؤى هدفه هو تجديد دراسة التاريخ

(1) ماركس (كارل)، انجلز (فريدريك): الإيديولوجية الألمانية، ص22.

العربي عامة، ودراسة تاريخ المغرب خاصة عن طريق تطهير مجال التاريخ من المناهج العتيقة واستبدالها بمناهج معاصرة ومن منظور تاريخاني.

كما أبرزنا الأسس المنهجية التي أوضحها الخطاب النقدي العروي المتبعة في دراسة العلوم الإنسانية (الدراسات الأدبية وعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ...). وهي عدم القفز من مستوى منهجي إلى آخر، المادة المدروسة يجب أن تكون مكتوبة، ضرورة الالتزام بالمعنى القاموسي للكلمات، ضرورة اكتساب الوعي التاريخي.

- انشغل الخطاب النقدي العروي بالنقد السياسي في المرحلة الأولى من مراحل إنتاجه الفكري- حسب التحقيب المقترح للخطاب - وتخلى عنه في المرحلتين التاليتين معللاً ذلك بأن المعركة السياسية يجب أن تؤجل مؤقتاً على أن تبقى في جدول الأعمال إلى ما بعد المعركة الإيديولوجية والثقافية باعتبارهما ممهدتان ضروريتان لها.

- انتقد الخطاب النقدي العروي السياسة العربية، واكتشف بأن لا ثوابت لها، لأنها تسد كل باب للاختلاف والتعددية وترفض اللامركزية في جميع مستوياتها، لأنها تتناقض مع إرثها السياسي و الثقافي، والفكري، والمنطقي وواقعها اليومي في الوقت الراهن.

- ركز الخطاب النقدي العروي نقده على الدولة القومية الناصرية، هادفاً من وراء ذلك تحذير العرب من اتخاذها نموذجا لما تحفل به من ثغرات نوجزها فيما يأتي:-

- افتقادها لأيديولوجية معينة- . وتفسيرها برامجها بمنطق تقليدي- . وتغليبها الجانب التقني العملي على الجانب النظري.- وتركها مجال الفكر فيها مرتعا للسلفيين القوميين- . والسماح للثقافة التقليدية والتراث بشكل عام بالانتشار في ظلها- . واتسام قراراتها وبرامجها بالتسرع والارتجال.- ونظرتها إلى الغرب نظرة أحادية الجانب، وهي أن الغرب التقنية، ورفض أسسه المنهجية وأفكاره البناءة.

ثم كشف الخطاب النقدي العروي عن دور البرجوازية الصغيرة، التي تمثل القاعدة الاجتماعية التي ترتكز عليها جميع أشكال الحكم في البلاد العربية التقليدية منها والتحررية، وكيف استطاعت أن تسيطر على مقاليد الحكم، وتحافظ على بقائها، واستمرارها، وعرى خصائصها، وأعمالها، وحملها مسؤولية الكثير من الأخطاء التي وقعت فيها الحكومات العربية. والاحباطات والهزائم التي أصابت العرب، ونحن لا نتفق معه في ذلك، إذ تكمن وراء ذلك عوامل خارجية وداخلية اجتماعية وفكرية، وسياسية، واقتصادية، تظافرت فكانت وراء ما حصل ويحصل كل يوم في البلدان العربية.

لاحظنا تناقضاً في الخطاب النقدي العروي، ويتجلى في دعوته إلى القطيعة مع التراث ثم وضع إحياؤه كأحد شروط الانبعاث والاستقلال الثقافي[1].

لقد تمكنا من خلال قراءتنا للخطاب النقدي العروي من الوصول إلى انه لم يستطع تحقيق قطيعة تامة ونهائية مع التراث العربي على صعيد المنهج والمضمون، فعلى صعيد المنهج لم يقترح منهجا محدد الخطوات بل ظل يستخدم القياس والمقارنة كما اتضح لنا عند تناولنا لمسار البرهنة فيه وقد أكد انه لا يرى غير المقارنة منهجا، والقياس والمقارنة من المناهج التراثية. وعلى صعيد المضمون لم يتمكن من تحقيق قطيعة تامة ونهائية مع الحقل المرجعي العربي التراثي، كما تبين لنا عندما تناولنا الحقول المرجعية، والقطيعة الفعلية والنهائية التي حققها الخطاب النقدي العروي كانت مع التراث الفلسفي والمنطقي العربيين، ونذّكر دائما بان نتائجنا نسبية تبقى في إطار العينة الممثلة لدراستنا، والإطار الزماني المخصص لها، الذي يقف عند سنة 1990.

---

(2) العروي (عبد الله): ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص16.

المصادر والمراجع

أولاً: المصـادر

العروي (عبد الله)، الإيديولوجية العربية المعاصرة. ترجمة، محمد عيتاني، بيروت، دار الحقيقة، الطبعة الثالثة، 1979.

ـــــ. مفهوم الإيديولوجيا. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1983.

ـــــ. مفهوم الدولة. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1983.

ـــــ. مفهوم الحرية. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1988.

ـــــ. أوراق. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1989.

ـــــ. ثقافتنا في ضوء التاريخ. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1992.

العروي (وآخرون)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية. الدار البيضاء، دار

توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 1993.

العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1994.

ـــــ. الإيديولوجيا العربية المعاصرة. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995.

ـــــ. مفهوم العقل. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996. العرب والفكر التاريخي. الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، (د.ت).

ثانياً: المراجـع

ابراهيم (عبد الله)، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة. بيروت المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1990.

أوزي (أحمد) ، تحليل المضمون ومنهجية البحث. الرباط، الشركة المغربية للطباعة والنشر، 1993.

بنسعيد (سعيد)، الإيديولوجيا والحداثة قراءة في الفكر العربي المعاصر. بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1987.

بنعبد العالي (عبد السلام)، التراث والاختلاف.الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1985. التراث والهوية. الدار البيضاء، دار توبقال، 1987.

تودوروف (وآخرون)، في أصول الخطاب النقدي الجديد. ترجمة أحمد المديني، الدار البيضاء، عيون المقالات، الطبعة الثانية، 1989.

تامر (فاضل)، اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث. بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 199.

دي سوسير (فردناند)، محاضرات في علم اللسان العام. ترجمة عبد القادر قنيني، ومراجعة أحمد حبيبي، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1987.

صفدي (مطاوع)، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة. بيروت، مركز الإنماء العربي، 1990.

ع (عبد العالي) وآخرون، إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية. الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1967.

عبد اللطيف (كمال)، مفاهيم ملتبسة في الفكر المعاصر.لبنان، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1992 .

ماركس (كارل)، وآخرون، الأيديولوجية الألمانية.ترجمة فؤاد أيوب، دمشق، دار دمشق، 1976.

نصر (مارلين)، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر 1952 ـ 1970.دراسة في علم المفردات والدلالة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1981.

المحتويات

